IV. OF
ONTO
RARY

# Philosophisches Jahrbuch

Jahrgang 1902.

38

# Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

**Görres-Gesellschaft**

unter Mitwirkung von

**Dr. Jos. Pohle,**
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

**Dr. Jos. Dam. Schmitt,**
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

**Dr. Const. Gutberlet,**
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

59544
4/6/03

15. Band.

**Fulda 1902.**
Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd. 15

# Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

## 15. Jahrgang. 1902.

### I. Abhandlungen.


| | | Seite |
|---|---|---|
| 1. | v. Dunin-Borkowski S. J., St., Zur Geschichte der ältesten Philosophie | 385—403 |
| 2. | Gutberlet, C., Eine Ethik des freien Wollens | 273—285 |
| 3. | Haas, L., Eine neue psychologische (psychophysische) Theorie. Actionstheorie | 1—9 |
| 4. | v. Holtum O. S. B., Gr., Thierisches und menschliches Erkennen | 161—183 |
| 5. | —, Vom Individuationsprincip | 440—448 |
| 6. | Isenkrahe, C. Th., Der Begriff der Zeit | 20—29, 304—314 |
| 7. | Jacobi, M., Der altägyptische Göttermythus in seinen Beziehungen zur griechischen Naturphilosophie und den Göttersagen indogermanischer Völker | 49—53 |
| 8. | Niestroj, R., Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz | 40—48, 331—342 |
| 9. | Rolfes, E., Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles | 420—439 |
| 10. | —, Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen | 10—19 |
| 11. | Schindele, St., Die aristotelische Ethik | 121—139, 315—330 |
| 12. | Steil O. C. R., Alph. M., Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in consequenter Durchführung | 404—419 |
| 13. | Sträter, H., Ein modernes Moralsystem | 140—149, 286—303 |
| 14. | Willems, Chr., Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas v. Aquin | 30—39, 150—160 |


### II. Recensionen und Referate.


| | | |
|---|---|---|
| 1. | Acten des 5. internationalen Congresses kathol. Gelehrten zu München 1900 (G. Allmang O. M. I.) | 361 f. |
| 2. | Baeker S. J., St. de, Institutiones metaphysicae specialis. II.: Psychologia. Pars I.: De vita organica (V. Frins S. J.) | 354 f. |
| 3. | Descartes, René,, Meditationes de prima philosophia. Hrsg. von C. Güttler (Ch. Schreiber). | 86—94 |
| 4. | Domet de Vorges, Saint Anselme (von J. A. Endres) | 449—455 |
| 5. | —, Dasselbe (von B. Adlhoch O. S. B.) | 455—462 |
| 6. | Drews, A., Ed. v. Hartmann's philosophisches System (C. Gutberlet) | 359—361 |

Seite

7. Eisler, R., Das Bewusstsein der Aussenwelt (W. Ott) 60—63
8. Flügel, O., Die Seelenfrage. 3. Aufl. (O. Willmann) 352 f.
9. Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Uebersetzt von Ad. Lasson (W. Ott) . 358 f.
10. Goldschmidt, L., Kantkritik oder Kantstudium? (C. Gutberlet) . . . . . 206 f.
11. Gredt O. S. B., Jos, Elementa philophiae Aristotelico-Thomisticae. II.: Psychologia, Theologia naturalis, Ethica (E. Rolfes) . . . . . 194—196
12. Högl, M., Vernunft und Religion (P. Schanz) . . . 357 f.
13. Holzapfel, R., Panideal, Psychologie der socialen Gefühle (C. Gutberlet) . . . . . 79 f.
14. Huit, Ch., La philosophie de la nature chez les anciens (Frhr. v. Hertling) . . . . . 202—204
15. Kant, Im., Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann, bearb. von Th. Valentiner (Ch. Schreiber) . . . . . 94 f.
16. —, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hrsg. von Al. Höfler (E. Hartmann) . . . . . 95—97
17. Kossuth, H., Was ist Wahrheit? (C. Gutberlet) . 350—352
18. Krieg, C., Lehrbuch der Pädagogik. (O. Willmann) 201
19. Lacouture S. J., Ch., Esthétique fondamentale (F. X. Pfeifer) . . . . . 63—67
20. Lang, A., Maine de Biran (W. Ott) . . . . . 483 f.
21. Martinak, Ed., Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre (J. Baron) . . . . . 462—465
22. Meyer S. J., Th., Institutiones iuris naturalis. Pars II. (J. W. Arenhold) . . . . . 67—75
23. Müller, G. E., und Pilzecker, A., Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss (C. Gutberlet) . . 198—200
24. Pázmány, Petri Card., Opera omnia. V. (J. D. Schmitt) 482 f.
25. Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholasticae. 2 vol. (Chr. Schreiber) . . . . . 196—198
26. Schell, H., Religion und Offenbarung (Al. v. Schmid) . 54—60
27. Schindele, St., Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. Auvergne (M. Wittmann) . . . . . 85 f.
28. Schlesinger, Jos., Energismus (Al. Müller) . . . . 469—476
29. Schulte-Tigges, Aug., Philosophische Propädeutik (O. Willmann) . . . . . 192—194
30. Schweitzer, R., Die Energie und Entropie der Naturkräfte (C. Gutberlet) . . . . . 476—479
31. Spitta, H., Mein Recht auf Leben (Th. Achelis) . . 80—84
32. Stallo, J. B., Die Begriffe und Theorien der modernen Physik (C. Gutberlet) . . . . . 75—78
33. Stölzle, R. A. v., Kölliker's Stellung zur Descendenzlehre (F. X. Pfeifer) . . . . . 204—206
34. Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton usw. (E. Hartmann) . . 84 f.
35. O. Willmann, Philosophische Propädeutik (W. Ott) . . 191 f.
36. Wulf, M. de, Les philosophes belges. I.: Le traité „de unitate formae" de Gilles de Lessines (Chr. Schreiber) 479—482

Seite

37. Wundt, W., Völkerpsychologie. I. Bd. Die Sprache. 1. Thl. (J. Donat S. J.) . . . . . 343—350
38. —, Dasselbe. 2. Thl. (J. Donat S. J.) . . . . . 465—469
39. Wyneken, E. Fr., Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 184—191
40. Ziegler, Th., Zur Metaphysik des Tragischen (W. Ott) 355—357

## III. Philosophischer Sprechsaal.

1. Boetzkes S. J., C., Lassen sich unbewusste Seelenvorgänge erschliessen? [Gegen Prof. Pfeifer] . . . . . 98—104
2. Kossuth, H., Anmerkungen zur Recension meiner Schrift: „Was ist Wahrheit?“ . . . . . 485 f.

## IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für systematische Philosophie . . . . 105 f., 487—489
2. Jahrbuch f. Philosophie u. speculative Theologie 217—219, 493 f.
3. Kantstudien . . . . . 217
4. Natur und Offenbarung . . . . . 112, 370—373
5. Philosophische Studien . . . . . 208—210, 490 f.
6. Revue philosophique . . . . . 214—216
7. Rivista internazionale di scienze sociali . . . . . 368—370
8. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 219 f., 373 f., 492 f.
9. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie . . . . . 210 f., 367 f., 491 f.
10. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . 374 f., 492
11. Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik 106—108, 366 f.
12. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 108—112, 211—214, 363—366

## V. Novitätenschau des Jahres 1901.

I. Allgemeines.
*A.* Lehrbücher der Philosophie . . . . . 221 f.
*B.* Philosophische Zeitschriften . . . . . 222—225
*C.* Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 225—229
*D.* Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . 230—236
II. Logik und Erkenntnisstheorie.
*A.* Lehrbücher . . . . . 236
*B.* Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 236 f.
III. Psychologie.
*A.* Lehrbücher . . . . . 237—239
*B.* Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 239—242
*C.* Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 242 f.
IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 243—246
V. Theodicee . . . . . 246 f.
VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . . 247
VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
*A.* Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 247—249
*B.* Beiträge zur Ethik . . . . . 249—251
*C.* Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 251—254

Seite

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . . 255 f.

IX. Religionswissenschaft.

*A.* Religionsphilosophie . . . . . 256 f.

*B.* Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 257 f.

X. Geschichte der Philosophie.

*A.* Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 258 f.

*B.* Beiträge:

*a*) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 260

*b*) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 260 f.

*c*) Zur neueren Philosophie . . . . . 261 f.

*d*) Zur neuesten Philosophie . . . . . 262—265

## VI. Miscellen und Nachrichten.

1. Der Anfang des Lebens auf der Erde . . . . . 381 f.
2. Der Graphit als Zeuge für den Darwinismus . . . . 496 f.
3. Die Entropie der Welt . . . . . 269—272
4. Die fünf Sinne . . . . . 379—381
5. Die normale Erinnerungstäuschung . . . . . 266—268
6. Die Pädagogik des Pessimismus . . . . . 113—115
7. Die Vererbung erworbener Eigenschaften . . . . . 382—384
8. Ein wenig bekannter Beweis für die Immaterialität der Seele 376—379
9. Physik des Seelenlebens . . . . . 268 f.
10. Prähistorische Funde zu Krapina . . . . . 495 f.
11. Ueber einen Mangel in der Ausbildung der Mediziner . 115—119

## Nekrolog.

Domkapitular Prof. Dr. Schütz . . . . . 119 f.

# Eine neue psychologische (psychophysische) Theorie. Actionstheorie.[1])

Von Prof. Dr. L. Haas in Bamberg.

## I.

Gegenüber den Mängeln der Apperceptions- und der Associationstheorie glaubt Münsterberg eine neue Theorie aufstellen zu müssen, um die Zuordnung der einzelnen psychologischen Erscheinungen zu den physiologischen (bezw. physikalischen) Vorgängen zu erklären. Er nimmt das Psychische als den bleibenden Rest, wenn aus dem Wirklichen das Physische ausgeschieden ist[2]), und sucht vor allem nach einem physiologischen Substrat für die Veränderung der Lebhaftigkeit des psychischen Elementes. Die gesammte Vorstellung war nicht als psychophysischer, wohl aber als physiologischer Process vorhanden, weil sie später erweckt werden kann, also eine Spur zurückgeblieben ist.

Es fehlt auch noch der Einblick in den Mechanismus, welcher die Auswahl der psychophysischen Erregungen vollzieht. Da auch damit die Lebhaftigkeit zusammenhängt, so kommt Münsterberg zu dem Schlusse: Wir entbehren einer Psychophysik der Lebhaftigkeitswerthe.

Den bisherigen (lediglich) sensoriellen Theorien gegenüber werden die motorischen Processe herbeigezogen. Der nervöse Vorgang ist stets ein sensorisch-motorischer, keine blose Impression. Den Impressionstheorien (Apperceptions- und Associationstheorie) stellt Münsterberg die Actionstheorie entgegen, welche von der Associationstheorie die Consequenz der psychischen Anschauung erben soll, von der Apperceptionstheorie die Berücksichtigung der activen Seite des geistigen (*sic!*) Lebens, der Aufmerksamkeits- und

[1]) Vgl. Hugo Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. I. S. 525 ff. — [2]) A. a. O. S. 88.

der Hemmungserscheinungen herübernimmt. Die Actionstheorie behauptet, dass es überhaupt keine Empfindung gibt, der nicht ein motorischer Impuls zu grunde liegt.

Alle Errungenschaften der Associationstheorie sollen festgehalten werden. Der erste Satz der Actionstheorie lautet: Die Empfindung in der sensorischen Endstation ist bezüglich ihrer Qualität von der räumlichen Beziehung der zuführenden Bahn, bezüglich ihrer Lebhaftigkeit aber von der Stärke der fortgeführten centrifugalen Erregung abhängig. Also ist die physiologische, sensorische Erregung überhaupt nicht von psychischen Vorgängen begleitet, sondern wird erst beim Uebergang in die Entladung psychophysisch. Die sensorische Erregung ohne Entladung ist vollständiger Hemmungszustand; je vollständiger die Entladung, desto lebhafter die Empfindung.

Der psychophysische Vorgang ist also von der Möglichkeit der centrifugalen Entladung bedingt. Ist diese nicht möglich, so besteht der Zustand der Hemmung, in welchem die periphere Erregung unbemerkt bleibt. Der Vorgang in der Nervenzelle ist cellofugal ebenso gut wie cellopetal. „Was auf der Kopfstation einer Bahnlinie vorgeht, muss stets aus Einfahrt und Ausfahrt zusammen berechnet werden!“ [1])

Münsterberg beruft sich darauf, dass bei jeder Sinneserregung Bewegungen im Körper vor sich gehen; ferner dass die Hirnrinde nicht direct nach aussen wirkt, sondern zunächst auf subcorticale Centren, und diese vielleicht auf medulläre Ganglien. Das Verhältniss dabei ist ein derartiges, dass die oberste, die beherrschende Schicht die breiteste und gliederreichste ist, und die Serie von untergeordneten Systemen sich stets verengert.

„Ein vereinzelter Schall- oder Licht- oder Tasteindruck erregt das sensorische System derart, dass die Erregung zur Hirnrinde hin fortdauernd anschwillt und dort mit den erweckten Associationen Hunderttausende von Elementen im *Cortex* functioniren lässt; solche Hunderttausende von Rindenelementen arbeiten dann wieder zusammen, um centrifugal die Erregung einem kleineren untergeordneten Kreise mitzutheilen, und diese concentriren die Erregung so, dass der schliessliche Anstoss vielleicht nur ein paar Ganglien im Vorderhorn des Rückenmarkes trifft. Die Rinde des Grosshirns ist also gewissermaassen die Basis, und die periphere Sinneszelle oder die medulläre Bewegungszelle die Spitze eines Kegels von Leitungsbahnen; in dem sensorischen Kegel pflanzt sich die Erregung von der Spitze zur Basis, im einzelnen mo-

[1]) A. a. O. S. 532.

torischen Act von der Basis zur Spitze fort. Meist wird auch die Spitze selbst abgeflacht sein und eine gewisse Breite haben: Hunderte von Lichtreizen mögen uns gleichzeitig treffen, und Hunderte von Bewegungsanstössen mögen gleichzeitig resultiren, aber der Grundtypus bleibt derselbe" [1]).

Physiologische Ueberordnung ist nicht nothwendig zugleich Vereinfachung: die übergeordnete Hirnrinde bleibt stets die umfassendste Mannigfaltigkeit im System [2]).

Jedes subcorticale Bewegungscentrum steht mit einem antagonistischen Centrum [3]) in Beziehung. Jedem centralen Bewegungsanstoss entspricht ein entgegengesetzter. Dieser unleugbare Gegensatz der motorischen Functionen ist die eigentliche Grundlage für alle antagonistischen Functionen des Nervensystems. Kein psychophysischer Vorgang als solcher ist einem anderen psychophysischen Vorgang entgegengesetzt. Keine zwei Vorstellungen schliessen einander aus, es gibt keine zwei Empfindungen, in deren Wesen es liegt, dass sie nicht zusammen im Bewusstsein vorkommen können.

„Deshalb allein war es so hoffnungslos, das Spiel des wechselseitigen Förderns und Hemmens aus dem Verhältniss der sensorischen Processe selbst abzuleiten!" „Eine Handlung allein bewegt sich in Gegensätzen, eine Vorstellung niemals!" [4])

Eine Action allein kann niemals gesetzt sein, ohne dass damit eine entgegengerichtete Bewegung ausgeschlossen wird, während eine psychophysische Erregung an sich mit jeder anderen psychophysischen Erregung vereinbar wäre, und in ihrer Constitution kein physiologischer Grund auffindbar ist, der die Unterdrückung einer coordinirten sensorischen Erregung nothwendig machen könnte.

„So, wie es die inneren Beziehungen des Willens sind, die Verknüpfung und Trennung in die logischen, ethischen und ästhetischen Inhalte des Geistes bringen, so sind es die physiologischen Beziehungen der subcorticalen motorischen Centren, die Verstärkungen und Hemmungen und alle apperceptiven Functionen in das System der psychophysischen Rindenprocesse tragen!" [5])

„Empfindungen sind lebhaft und eindringlich, wenn die Entladungsbahn der sensorischen Erregung in dem subcorticalen motorischen Centrum, zu dem sie hinführt, keinen Widerstand findet. Die Empfindung anderseits ist gehemmt, wenn die Entladungsbahn der sensorischen Erregung zu einem subcorticalen motorischen Centrum führt, welches wegen der gleichzeitig ablaufenden Erregung des antagonistischen Centrums selber gehemmt ist und so der Entladung Widerstand entgegensetzt. Das gesammte Spiel der Verstärkungen und Hemmungen in den Millionen der psychophysischen Elemente ist so bedingt durch die reciproken Hemmungswirkungen den antagonistischen rein physiologischen Bewegungscentren unterhalb der Rinde!" [6])

[1]) A. a. O. S. 533. — [2]) Ebend. — [3]) A. a. O. S. 534. — [4]) Ebend. — [5]) A. a. O. S. 535. — [6]) S. 536 f.

Das Spiel der Bewegungsimpulse und der Hemmungen ist natürlich nicht so einfach, sondern sehr verzweigt.

Das Gehirn ist lebendig.

„Schon der Tonus unserer Muskeln und Gefässwände zeigt, wie in jedem Augenblicke Tausende der niederen Centren Contractionsanregungen aussenden, und somit jeder neu eintreffende Impuls eine complicirte Mannigfaltigkeit von Erregungsvorgängen vorfindet. Jeder neu von der Rinde herabkommende Anstoss bedingt somit nicht eigentlich eine Erregung, sondern eine Erregungsveränderung im positiv oder negativ thätigen System. Das Gleichgewicht der Gehirntheile ist somit das Gleichgewicht eines Systems bewegter Massen, und gerade aus diesem Umstande verstehen wir seine ausserordentliche Plasticität[1]. Ein bewegter Kreisel bleibt, so lange er bewegt ist, auf seiner Spitze stehen!“[2])

Zu diesen Impulsen kommen aber noch: *a*) Die chemischen Spannkräfte im Neuron. *b*) In diesen Spannkräften kommen die vorangehenden trophischen Vorgänge, der normale Aufbau, die Ermüdung und Aehnliches zum Ausdruck, anderseits die ganze Reihe früherer Einübungen und Zuordnungen.

In den subcorticalen Schichten findet eine beständige chemische Umstimmung und moleculare Neudisposition statt.

So lösen dieselben sensorischen Reize unter verschiedenen Bedingungen ganz verschiedene Bewegungen aus, und dieselbe Bewegung kann aus verschiedenen Reizungen erfolgen[3]).

Auch die Reizreactionen im Gehirne durchkreuzen sich, also eine unübersehbare Bewegungsmannigfaltigkeit[4]).

Nun wirkt aber in der Regel eine Mehrheit von Reizen; zu ihnen kommen durch Association reproducirte Reizerregungen. Diese erregen dieselben Adaptationen und Reactionen wie das Original. Die thatsächlich erfolgenden Bewegungen sind also Resultat der Reize und der Associationen. Also eine grosse Complicirtheit! Dazu kommt noch, dass succedirende Bewegungen sich verkoppeln, und so immer mehr als eine Reihe ausgelöst wird. In den subcorticalen Schichten stellen sich associativ Bahnen zwischen den niederen sensorischen Centren und den motorischen Neuronen her, so dass der Reiz, wenn er wiederholt eine Bewegung auf dem Wege durch die Rinde hervorgerufen hat, allmählich dieselbe Bewegung auslöst, noch ehe er die Rinde erreicht hat. Dazu kommen noch die Umstimmungen des Apparates durch diese Erregungen, ferner durch Erregungen, die

[1]) S. 537. — [2]) S. 538. — [3]) Ebend. — [4]) Ebend.

nicht zur Peripherie kommen, welche sich alle in späteren Bewegungen geltend machen.

Also ein millionenfaches Hin- und Wiederspiel der Erregungen und der Hemmungen[1]).

Die Thatsachen der Anatomie fügen sich der neuen Theorie[2]).

Die von der Peripherie kommende Erschütterung wird durch die Ausbildung subcorticaler Verbindungen zu Ausführungsbahnen hingeleitet, noch ehe sie den psychophysischen Rindenapparat überhaupt erreicht[3]). Damit wird der Einwand widerlegt, dass die Eindrücke um so weniger lebhaft werden, je leichter sie in Bewegung übergehen.

Die Empfindung unterbleibt, wenn der vorhandene antagonistische Bewegungsimpuls die Möglichkeit für die der Empfindung entsprechende Entladung aufhebt[4]).

„Ob es (das psychophysische Material) zu eindringlicher Lebhaftigkeit oder zur Hemmung oder irgend einem Zwischenstadium gelangt, das hängt von der Intensität der corticalen Entladung ab, die ihrerseits von der Assimilation und Dissimilation, vom Widerstand und der Bewegungsbereitschaft der subordinirten motorischen Centren und ihrem antagonistischen Spiel controlirt wird[5])."

Die Actionstheorie kann auch den verschiedenen Bewerthungen gerecht werden[6]).

„Die Actionstheorie in ihrer umfassendsten Form würde somit besagen, dass jede Empfindung und somit jedes Element des Bewusstseinsinhaltes dem Uebergang von Erregung zu Entladung im Rindengebiet zugeordnet ist und zwar derart, dass die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität von der Stärke der Erregung, die Werthnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn, und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt. Dabei wird die Erregung von den peripheren Reizen und den eingeübten Associationsbahnen bestimmt, während die Entladung vom Zustande der in recipoker Innervationsbeziehung stehenden subcorticalen motorischen Centren beherrscht wird[7])."

## II.

Ist, um zur Besprechung überzugehen, die Actionstheorie eine psychologische oder auch nur psychophysische Theorie zu nennen? Da die Empfindung unterbleibt, wenn der vorhandene antagonistische Bewegungsimpuls die Möglichkeit für die der Empfindung entsprechende Entladung aufhebt, die antagonistischen Bewegungscentren unterhalb der Rinde rein physiologisch sind[8]), so scheint mir die Theorie nur den Namen einer physiologischen, oder gar nur mechanischen zu verdienen.

[1]) S. 540. — [2]) S. 541. — [3]) Ebend. — [4]) S. 544. — [5]) S. 545. — [6]) S. 546 ff. — [7]) S. 548 f. — [8]) S. 537.

Auf den ersten Blick scheint für die Theorie zu sprechen, dass sie bis ins kleinste durchgedacht und durchgebildet erscheint. Bei näherem Zuschauen finden wir nichts weiter als ein Gewebe von Hypothesen. Wenn Münsterberg auch behauptet, dass sich die Thatsachen der Anatomie der neuen Theorie fügen, so ist damit nichts bewiesen. Es wäre eine schlechte, von Hause aus verfehlte Theorie, die sich mit einem Widerspruch mit den Thatsachen der Anatomie einführte. Fügen sich diese Thatsachen nicht auch anderen Theorien?

Eine Theorie, wie sie Münsterberg aufbaut, kann sich in letzter Instanz nur auf eine sichere Theorie von dem anatomischen Bau der Nerven gründen. Nun liegen aber auf diesem Gebiete neuerdings die Neuronentheorie und die Continuitätstheorie mit einander in Streit, und es ist noch nicht abzusehen, welcher von beiden oder vielleicht gar einer dritten der endliche Sieg zufällt. — Den Antagonismus einfach von den Muskeln auf die subcorticalen Centren, also auf die Nerven zu übertragen, scheint mir nicht ohne weiteres statthaft. Muskeln, die im Antagonismus zu einander stehen, können freilich nicht zu gleicher Zeit innervirt werden, ebenso wenig als ich einen Gegenstand mit meiner Hand zugleich heben und senken kann. Aber deswegen braucht doch dieser Antagonismus nicht als solcher in meiner Hand zu liegen, sondern nur die Möglichkeit der entgegengesetzten Bewegung, ohne dass die Bewegung nach oben von der nach unten und umgekehrt gehemmt wird. Die Hemmung liegt jedenfalls, wenn meine Hand nicht gelähmt ist, ausserhalb derselben. — Zum Vergleich lässt Münsterberg die inneren Beziehungen des Willens Verknüpfung und Trennung in die logischen, ethischen und ästhetischen Inhalte des Geistes bringen. So sollen die physiologischen Beziehungen der subcorticalen motorischen Centren die Verstärkungen und Hemmungen und alle apperceptiven Functionen in das System der psychophysischen Rindenprocesse tragen. Aber kann denn eine Willensbeziehung Verknüpfung und Trennung in einen geistigen Inhalt bringen, wenn eine Verknüpfung und Trennung nicht schon vorhanden ist, und zwar vorhanden im Denken? Kann das Verknüpfen und Trennen geistiger Inhalte überhaupt auf dem Willen beruhen? Der Wille kann höchstens Verknüpfung und Trennung aufrecht erhalten, wenn man will, anerkennen: herzustellen vermag er sie nicht.

Wie steht es überhaupt mit den subcorticalen motorischen Centren? Sind diese als sicher bestehend nachgewiesen und nicht etwa blos angenommen? Wie steht es mit den Entladungsbahnen nach diesen

Centren hin? Wie mit den Bahnen zwischen den niederen sensorischen Centren und den motorischen Neuronen? Ist auch nur eine sicher nachgewiesen? Wir haben es hier nur mit Annahmen, man kann nicht einmal sagen mit Hypothesen, zu thun.

Münsterberg lässt, wahrscheinlich um das vielfach vorhandene Uebergewicht der psychischen Wirkung gegenüber der physischen Einwirkung zu erklären, die sensorische Erregung bis zur Gehirnrinde fortdauernd anschwellen, dort Associationen erwecken, und dadurch Hunderttausende von Elementen im *Cortex* functioniren. Infolge eines nicht näher erklärten wunderbaren Mechanismus wird diese Erregung einem kleineren untergeordneten Kreise mitgetheilt und sofort, bis der schliessliche Anstoss vielleicht nur ein paar Ganglien im Vorderhorn des Rückenmarkes trifft. Eine solche Anschwellung der Erregung bis zur Gehirnrinde ist nur möglich, wenn die erregende Kraft keine Verminderung erfährt in der Weise, dass sie nicht blos im ganzen gleich bleibt, sondern jeden neuen Punkt in ihrer ursprünglichen vollen Stärke trifft, oder wenn sie auf ihrem Wege zur Gehirnrinde auf viele latente Potenzen trifft, welche durch sie in Energien umgesetzt werden. Das erste ist z. B. der Fall, wenn der Feldherr einen Befehl ertheilt: dieser trifft jeden Soldaten in gleicher Stärke und wirkt, abstract gesprochen, in jedem in gleicher Stärke; das zweite, wenn ein Funken an einem Punkte in einen Strohhaufen geworfen wird. Nun haben wir aber keine Kraft, die bei Ausbreitung auf mehrere Punkte an jedem Punkte ihre ursprüngliche einheitliche Stärke geltend zu machen vermag. Selbst der elektrische Strom verliert, auf mehrere Drähte oder auf eine Metallplatte vertheilt, in jedem einzelnen Draht oder an jedem Punkte der Platte seine volle Kraft, wenn sie auch im ganzen gleich bleibt. Es ist also eine willkürliche Annahme, dass eine Erregung, die sich ausbreitet, mit grösserer Energie in der Gehirnrinde anlangt, als sie ursprünglich hatte, wenn nicht eine Kraft nachgewiesen wird, welche die Eigenschaft hat, trotz Wirksamkeit an mehreren Punkten an jedem einzelnen Puukte ihre volle Stärke geltend zu machen. Eine solche Kraft kann blos eine geistige sein, wie die des Feldherrn dem Heere gegenüber. Eine geistige Kraft nimmt aber Münsterberg sicherlich nicht an. Es bleibt also blos die Annahme latenter Potenzen übrig. Diese sind aber nicht nachgewiesen. Man müsste sie höchstens in den erweckten Associationen suchen und mit Münsterberg behaupten, dass die durch Association reproducirten Reizerregungen

dieselben Adaptationen und Reactionen wie das Original bewirken Das letztere ist aber ebenfalls nicht erwiesen und nicht zu erweisen. Dann müssen ja diese Associationen selbst erklärt werden. Der Grund und sozusagen das Material für sie muss schon vorhanden sein. Man muss also wieder Associationen voraussetzen, usw. *in infinitum*, oder sagen, dass die erste, ursprünglichste Vorstellung lediglich dem Eindrucke entsprechend war, also keine Lebhaftigkeit besass, weil ja weitere Erregungen nicht erfolgten. Wie soll nun, was bei der ersten Vorstellung nicht erregt war, bei der zweiten durch Association erregt werden? Es ist lediglich anzunehmen, dass die erste Bahn bei der zweiten gleichartigen Vorstellung wieder eingeschlagen, diese Bahn also gewissermaassen besser ausgefahren wird. Nach Münsterberg bedingt jeder neu von der Rinde herabkommende Anstoss nicht eigentlich eine Erregung, sondern eine Erregungsveränderung im positiv oder negativ thätigen System. Damit ist die Sache freilich leicht gemacht: was erklärt werden soll, eben die Thätigkeit des Systems, wird einfach vorausgesetzt. Diese Thätigkeit ist freilich gegeben, aber eben ihre Entstehung ist zu erklären. Da versagt jedes System, welches nicht eine immaterielle substantielle Seele annimmt.

Da nach allgemeiner Annahme das materielle Substrat für das Bewusstsein die Grosshirnrinde ist, so kann auch die Lebhaftigkeit einer Erregung nur insoweit bewusst werden, als sie in der Erregung der Hirnrinde vorhanden ist. Von einer unbewussten Lebhaftigkeit kann man doch nicht reden. Also hängt die Lebhaftigkeit der Empfindung nicht von der Stärke der Entladung ab, oder man müsste annehmen, dass diese Stärke irgendwie zur Gehirnrinde zurückgeleitet wird. Soll ferner eine Bewegung in bestimmter Stärke (Lebhaftigkeit) fortgeführt werden, so muss diese Stärke, diese Lebhaftigkeit schon vorhanden sein. Münsterberg verwechselt, wie mir scheint, Bewusstsein der Einwirkung, der Empfindung, und Bewusstsein der Wirkung. Beide fallen zusammen, sind aber wohl auseinander zu halten. Die Wirkung kann dazu dienen, den Grad der Lebhaftigkeit zu bemessen, die Lebhaftigkeit selbst kann nur von der Stärke der Einwirkung und dem gesammten psychischen Zustande bedingt sein.

Münsterberg hat die Frage nicht gestellt, ob denn jede lebhafte Empfindung von motorischen Entladungen begleitet sein muss. Er sagt einfach: Es ist so, ohne Entladung keine Lebhaftigkeit, überhaupt keine Empfindung. Ob die Erfahrung hiemit allseitig in Einklang zu bringen ist, ist jedenfalls sehr zu bezweifeln. Ich möchte darauf

verweisen, ob denn nicht schon die physiologische Erregung, und mehr noch die sensorische etwas Motorisches an sich hat. Eine Erregung im eigentlichen Sinne ohne Bewegung scheint mir nicht denkbar. Wir reden doch von sensorischer und motorischer Erregung nur in dem Sinne, dass sie vorzugsweise von aussen nach innen und von innen nach aussen verläuft. Wenn Münsterberg zur Stütze seiner Anschauung sagt, dass kein psychophysischer Vorgang als solcher einem anderen psychophysischen Vorgang entgegengesetzt ist, dass keine zwei Vorstellungen einander ausschliessen, dass es keine zwei Empfindungen gibt, in deren Wesen es liegt, dass sie nicht zusammen im Bewusstsein vorkommen können, dass Handlungen allein sich in Gegensätzen bewegen, so liegt hierin keine Spur eines Beweises, da er sich augenscheinlich das eine Mal auf dem abstracten, das andere Mal auf dem concreten Gebiete bewegt. Ich sehe nicht ein, wie etwa die beiden Vorstellungen „Blau" und „Roth" weniger einander ausschliessen sollen, als die beiden Handlungen „ein *A* und ein *B* zu schreiben!"

Der Haupteinwand gegen die Actionstheorie besteht für mich darin, dass sie jede psychologische, ja jede psychophysische Erklärung unmöglich macht. Wenn die Empfindungen, Vorstellungen, überhaupt die Bewusstseinsinhalte nicht blos hunderttausendfach, sondern millionenfach im Hinundwiederspiel der Erregungen und der Hemmungen bedingt sind, wenn dieselben sensorischen Reize unter verschiedenen Bedingungen ganz verschiedene Bewegungen auslösen, und dieselbe Bewegung aus verschiedenen Reizungen erfolgen kann, ohne dass wir diese Bedingungen und Reizungen wegen ihrer übergrossen Zahl und ihrer Complicirtheit feststellen können, so kann höchstens ein psychischer Inhalt in seine gerade bestehenden Elemente zerlegt werden, eine Zurückführung auf seine Ursachen, also eine eigentliche Erklärung, ist unmöglich. Die Psychologie kommt über eine Beschreibung für den Augenblick nicht hinaus. Im ganzen macht die Actionstheorie auf mich und wohl auch auf manchen anderen den Eindruck einer phantasievollen Construction.

# Neue Untersuchung über die platonischen Ideen.

Von Dr. E. Rolfes in Dottendorf bei Bonn.

(Schluss.)[1])

## IV.

Bevor wir weiterschreiten, wollen wir noch einmal daran erinnern, dass diese Untersuchung über die platonische Materie in dreifachem Zusammenhang mit der Ideenlehre steht: erstens sind die Begriffe Materie und Form relativ, die Form aber ist es, durch welche die Dinge an den Ideen theilnehmen; zweitens hängt der Umfang der schöpferischen Ideen davon ab, ob auch die Materie unter das Geschaffene fällt; drittens ist die Reinheit und Wahrheit der Ideenlehre davon bedingt, dass die Ideen sich in den Dingen wirklich wiederspiegeln, das ist aber unmöglich, wenn der eigentliche Kern der letzteren das Leere ist; es wird dann das Verhältniss von Geistigem und Körperlichem verzerrt, und aus der idealen Weltauffassung wird traumhafter Idealismus.

Wir hätten nun die vorausgehende Untersuchung, wenn wir streng sachlich verfahren wollten, vielleicht besser in dem nunmehr folgenden Abschnitt über die Ideen als Urbilder untergebracht. Da aber die besprochenen Stellen im *Timaeus* es so mit sich brachten, so wurde die Frage proleptisch erledigt, und wir haben jetzt den Vortheil, den neuen Abschnitt desto kürzer fassen zu können.

33. Dieser Abschnitt hat nach den früheren Angaben wieder die Untersuchung über eine *Timaeus*-Stelle zu enthalten. In der gedachten Stelle wird von dem Urbild gehandelt, nach welchem Gott das Universum erschaffen hat. *Timaeus* beginnt seine Darstellung mit der uns schon geläufigen Unterscheidung zweier Gattungen von Dingen, des Ewigen und des Vergänglichen.

„Zuerst ist zu bestimmen, welches das immer Seiende ist, das keine Entstehung hat, und das immer Entstehende, welches niemals eigentlich ist. Das

[1]) Vgl. Phil. Jahrb. 13. Bd. (1900) S. 221 ff. 404 ff.; 14. Bd. (1901) S. 161 ff.

eine, welches durch das Denken mittelst der Vernunft erfasst wird, ist immer auf dieselbe Weise, das andere hingegen, welches durch Meinung mittelst sinnlicher Wahrnehmung, die der Vernunft ermangelt, aufgefasst wird, entsteht und vergeht, niemals aber ist es eigentlich." [1])

Der Zusammenhang dieser Sätze sowie das gleich Folgende, 28 *B* sq., zeigen, dass mit dem Entstehenden und Vergehenden das Körperliche gemeint ist. Dieses wird in der Wahrnehmung erfasst. Es gilt aber dem Plato als geworden, und es scheint, dass er diesen seinen Charakter aus der Wandelbarkeit ableitet, durch welche es dem, was immer gleich bleibt, entgegengesetzt ist: weil es sich immer ändert, so kann es nicht aus sich sein. Was aber nicht aus sich ist, ist zufällig und nicht nothwendig und wird nicht durch das Denken, sondern durch die Meinung aufgefasst.

*Timaeus* fährt fort:

„Alles Entstehende muss nun aber durch eine Ursache entstehen. Nichts entsteht ohne eine solche. Wenn nun der Urheber eines Dinges auf das hinblickt, was sich immer gleich bleibt, und es als Urbild verwendet, um die Art und das Wesen des Dinges zu bilden, so wird nothwendig alles schön ausfallen; blickt er aber auf Entstandenes hin, und verwendet er ein entstandenes Urbild, so wird nichts Schönes herauskommen. Der ganze Himmel also oder die Welt, oder welche Bezeichnung wir sonst anwenden wollen, muss zuerst darauf angesehen werden — was selbstverständlich bei allem zuerst zu untersuchen ist [2]) —, ob er immer war, ohne Anfang der Entstehung, oder ob er geworden ist, von einem Anfange beginnend. Er ist geworden. Denn er ist sichtbar und tastbar und hat eine körperliche Natur; alles solche aber ist sinnlich wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber, als welches durch Meinung mittels Wahrnehmung aufgefasst wird, erschien uns geworden und erzeugt. Von dem Gewordenen aber wiederum sagten wir, es sei nothwendig durch eine Ursache geworden. Den Schöpfer und Vater nun dieses Universums zu finden ist schwer, und über den Gefundenen gegen alle sich auszusprechen, unmöglich [3]). Hinsichtlich der Welt aber ist nun wiederum das zu untersuchen, nach welchem Urbilde ihr Werkmeister sie gebildet hat, ob nach dem, was stets und unverändert sich gleich bleibt, oder nach Gewordenem. Ist nun diese Welt schön, und ihr Werkmeister gut, so hat er offenbar auf das Ewige hingeschaut; wenn aber — was man nicht einmal sagen darf —, dann auf das Gewordene. Es leuchtet also Jedem ein, dass er auf das Ewige schaute: Denn sie ist die schönste unter dem Gewordenen, und Er der beste unter den Urhebern. So also geworden, ist sie nach dem geschaffen, was durch Vernunft und Ueberlegung aufgefasst wird und sich stets gleich bleibt, und ist selbst nothwendigerweise das Abbild von etwas [4]) . . . . .

---

[1]) 27 *D*—28 *A*. — [2]) *ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν* — das *ὑπόκειται* wird von Stallbaum u. A. statt im logischen Sinne in dem von „Grundlage sein" genommen. — [3]) Hiermit wird es motivirt, dass sich die Untersuchung zu dem Geschaffenen wendet, statt bei dem Schöpfer zu verweilen. — [4]) 28 *A*—29 *B*.

Wir wollen nun auseinandersetzen, aus welchem Grunde der höchste Bildner dieses All in's Dasein rief und ihm seine Einrichtung gab. Er war gut: der Gute aber ist in allen Dingen ohne Neid. Frei also davon wollte Er, dass alles ihm selbst so ähnlich als möglich würde. Wer also vor allem diese Ursache der Weltentstehung als die eigentlich maassgebende auf die Aussage einsichtiger Männer annimmt, der dürfte wohl am besten berathen sein. Weil nämlich Gott (ὁ θεός) wollte, dass alles nach Möglichkeit gut, und nichts schlecht wäre, so nahm er alles Sichtbare, welches unstät in ziel- und ordnungsloser Bewegung war, und führte es von der Unordnung zur Ordnung, indem er diesen Zustand für durchaus besser hielt als jenen. Es war aber weder, noch ist es für den Besten recht, etwas anderes als das Schönste zu thun. Ueberlegend also fand er, dass unter den von Natur aus sichtbaren Dingen kein vernunftloses, im ganzen genommen, jemals schöner sein werde als ein mit Vernunft Begabtes. Vernunft aber ohne Seele (Geist) keinem werden könne. So bildete er denn, indem er Vernunft in die Seele, die Seele in's Körperliche einschuf, dieses Weltall, damit er ein Werk hervorgebracht hätte, welches seiner Natur nach so schön und gut als möglich wäre. Man muss demnach der wahrscheinlichen Darstellung gemäss sagen, dass diese Welt als beseeltes und vernünftiges Lebewesen (ζῷον) durch die Vorsehung Gottes (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν) ihr Dasein empfangen hat.

„Nachdem dieses feststeht, müssen wir das darauf Folgende besprechen, nach welchen Lebewesens Aehnlichkeit der Bildner der Welt sie bildete. Wir werden sie keinem von dem gleich stellen, was die Art und Beschaffenheit eines blosen Theiles an sich hat; denn nie kann etwas schön werden, was Unvollkommenem ähnlich ist. Dagegen gelte sie demjenigen am allerähnlichsten, zu welchem die anderen Lebewesen einzeln und nach Gattungen sich wie Theile verhalten. Denn jenes hält alle intelligibeln Lebewesen in sich beschlossen, gerade so wie diese sichtbare Welt uns und alle anderen sichtbaren Lebewesen in sich fasst. Denn indem Gott sie den schönsten und allseitig vollkommensten unter den intelligibeln Wesen nach Möglichkeit ähnlich machen wollte, bildete er ein einziges sichtbares Lebewesen, welches alle ihrer Natur nach mit ihm verwandten Lebewesen in sich enthält [1]).

Hier können wir den Text abbrechen, da er weiter nicht nothwendig für uns in Betracht kommt. Nur noch einige Sätze aus der weiteren Darlegung wollen wir zur Charakteristik des ζῷον νοητόν hersetzen. Am Beginn des 10. Kapitels heisst es:

„Als der Vater, der das All erzeugte, sah, dass es bewegt und belebt und ein Abbild des ewigen Gottes geworden war, fand er Wohlgefallen daran, und in der Freude beschloss er, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Gleichwie nun dieses ein ewiges belebtes Wesen ist (τυγχάνει ζῷον ἀΐδιον ὄν), unternahm er es, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu machen. Nun war die Natur des ζῷον eine ewige, und diese ganz und gar mit dem Erzeugten zu verbinden, war unmöglich. Er beschloss also ein bewegtes Abbild des Ewigen zu machen, die Zeit." [2])

[1]) 29 *E*—30 *D*. — [2]) 37 *C* sq.

Ferner lesen wir gegen den Anfang des 11. Kapitels:

„Das Urbild ist ein in alle Ewigkeit seiendes, der Himmel aber fortwährend durch alle Zeit geworden, seiend und sein werdend.“ [1])

Endlich am Schluss des 11. und Anfang des 12. Kapitels:

„So wurden denn jene Gestirne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Wenden erhielten, damit dieses All dem vollkommenen und intelligibeln ζῷον hinsichtlich der Nachahmung seiner ewigen Natur möglichst ähnlich wäre. Da aber die gewordene Welt nur noch den Mangel hatte, dass sie nicht alle die lebendigen Wesen enthielt, so gab Gott ihr die Vollendung, indem er dieselben der Natur des Urbildes nachgestaltete. Auf eben die Weise also, wie sein Geist dem wesenhaften ζῷον (τῷ δ' ἔστι ζῷον) Gestalten (ἰδέας) einwohnen sah, genau nach ihrer Art und Zahl gab ihm auch seine Ueberlegung ein, dieses All mit denselben auszustatten. Es sind deren aber vier: die eine Art das himmlische Geschlecht der Götter, die andere die befiederte und luftdurchwandelnde, die dritte die im Wasser lebende Gattung, die vierte die der Füsse sich bedienende und auf dem Lande lebende.“ [2])

34. Dieses sind also die Texte des *Timaeus*, die anzuführen waren. Schreiten wir nun zu ihrer Erklärung. Warum ist das Urbild der Welt ein ζῷον, ein lebendiges Wesen, und wie haben wir uns dessen Seins-Weise zu denken, in Gott, oder ausser Gott?

Die erste Frage erledigt sich mit der einfachen Erwägung, dass nach Plato das sichbare Universum selbst ein einziges beseeltes Wesen ist, demnach musste auch sein Urbild derartig bestimmt werden. Die Vorstellung von der Weltseele oder dem Weltgeist fand Plato in der früheren Philosophie vor [3]). Er selbst pflichtet ihr, wie wir aus den vorgelegten Texten sehen, nicht unbedingt bei, gesteht ihr aber die Bedeutung einer wahrscheinlichen Meinung zu. Sein Grund freilich, das Lebendige sei vollkommener als das Todte, somit habe es der Vollkommenheit des Schöpfers entsprochen, der Welt eine Seele zu geben, ist leicht zu widerlegen. Die grössere Vollkommenheit besteht darin, dass möglichst viele vernünftige Einzelwesen in der Welt die Bedingung ihres leiblichen Daseins und ihrer Erhaltung finden, die allgemeine Seele würde aber zu den einzelnen Seelen schwer ins Verhältniss zu bringen sein. Soviel also zur Beantwortung der ersten Frage. — Was die zweite betrifft, so möchten wir sagen, dass schon die blose Kenntnissnahme des Textes für den Unbefangenen klar machen müsste, auf welche Seite er sich zu stellen habe. Nichts spricht dafür, dass das Urbild der Welt ausser Gott, alles dafür, dass es in Gott zu setzen ist. Wie soll Gott nöthig haben, auf etwas anderes ausser sich zu blicken um zu schaffen? Sollte Plato

[1]) 38 *B* sq. — [2]) 39 *D* – 40 *A*. — [3]) Vgl. Stallbaum. Proleg. ad Tim. cap. VII.

jene Einsicht gefehlt haben, welcher St. Augustin einst in den Worten Ausdruck gab:

„Rationes rerum ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est“ [1])

Wie sollte ferner in einem intelligibeln, also geistigen Wesen die Natur aller sichtbaren, also körperlichen Wesen je nach ihrer besonderen Art anders enthalten sein, als in Weise einer Vorstellung oder auch des Vermögens, sie hervorzubringen? Endlich aber gibt auch Plato selbst deutlich zu verstehen, dass das *ζῷον νοητόν* und *αἴδιον* in Gott zu setzen oder auch in gewisser Weise Gott selbst ist. Denn ebenso wie er sagt, dass die Welt dem *παράδειγμα* des *ζῷον νοητόν* nachgebildet sei, sagt er auch, wie wir gesehen haben, dass sie Gott ähnlich gebildet wurde. Das intelligible Lebewesen [2]) also, oder auch, was dasselbe ist, die intelligible Welt, ist nichts anderes, als der schöpferische Gedanke Gottes von der Welt, oder auch Gott selbst, insofern er das Urbild ist, nach welchem, und die Kraft, durch welche die Welt geschaffen worden ist. Alle Dinge sind, wie die Schule spricht, *eminenter* in Gott enthalten, also nicht in jener Beschränktheit, die ihnen in der Wirklichkeit anhaftet, sondern insofern ihre Vollkommenheiten in Gott auf eine höhere Weise sich wiederfinden. Oder man kann auch gewissermaassen umgekehrt sagen: die Vollkommenheiten der Wesenheit Gottes sind nach aussen mittheilbar, nicht in der unendlichen Erhabenheit des göttlichen Seins, sondern in endlicher Weise und in verschiedenen Abstufungen, und indem Gott seine Wesenheit in dieser Weise erkennt, denkt er die Ideen der Dinge. Wir kommen also hier, wo wir die Ideen als Urbilder betrachtet haben, zu demselben Ergebnisse wie vorhin, da wir sie als Begriffe betrachteten, sie sind Gedanken Gottes, nur mit dem Unterschied, dass das Urbild Princip der schöpferischen Thätigkeit, der Begriff aber Princip der Wissenschaft Gottes ist. Ebendeshalb erstrecken sich die Ideen Gottes als Urbilder nicht so weit wie als Begriffe. Sie umfassen nur das, was Gott in der Zeit wirklich thut [3]).

Zum Schlusse dieses Abschnittes sei noch darauf hingewiesen, dass die schöpferischen Ideen bei Plato nichts anderes sind als der Ausdruck für die in der ganzen Welt herrschende Zweckmässigkeit.

[1]) *In libr. 83 quaestt., 46. De ideis.* — [2]) Man beachte, dass das griechische ζῷον, ähnlich wie das lateinische *animal*, nicht blos Thier bedeutet, sondern auch einen Geist und den Menschen bezeichnen kann, insofern diese drei gleichmässig lebende Wesen sind. — [3]) Man vgl. Thomas 1. p. q. 15. a. 3. *c.*

Denn was sind die immanenten Zwecke der Dinge, wenn nicht die Ideen, die in ihnen verwirklicht werden? Die Dinge sind, wie die vernünftige Beobachtung zeigt, auf einen Zweck angelegt, der ihre ganze Einrichtung bestimmt und ihre Thätigkeit lenkt und ordnet. Da dieser Zweck sich schon wirksam erweist bevor er noch verwirklicht ist, so kann er nur in einer die Dinge beherrschenden Vernunft, der göttlichen, präexistiren. Es ist darum auch, wie man sieht, im Grunde eins und dasselbe zu sagen, dass Gott alles nach Ideen geschaffen hat, und zu sagen, dass alles, was von Natur ist und geschieht, dem Zwecke dient. Das letztere ist, wie man weiss, die gefeierte Sentenz des Aristoteles.

## V.

35. Wir haben die Ideen nun noch nach der dritten und letzten Bedeutung, gemäss der sie metaphysische Seinsgründe sind, zu betrachten. Hier ist die Frage nicht, wo wir diese Art von Ideen suchen müssen, ob in, ob ausser Gott, sondern ob sie überhaupt nach Plato existiren. Denn ist dieses der Fall, so ist an ihrem Charakter der Absolutheit kein Zweifel. Für unsere moderne Platoforschung ist diese Auffassungsweise der Ideen so gut wie unbekannt. Soweit man aus den Ideen das Sein ableitet, betrachtet man sie als Urbilder. In dieser Weise wird dieses Lehrstück auch von Zeller behandelt: er kennt nur eine zweifache Ableitung der Ideen: als Begriffe aus der Natur des Wissens und als Urbilder aus der Natur des Seins [1]). Bei dieser zweiten Kategorie fliessen die beiden Momente, der Vorbildlichkeit und der metaphysischen Verursachung, ineinander [2]). Die alte kirchliche Philosophie dagegen, sowohl die patristische als die scholastische, hat das letztgenannte Moment stets gesondert betrachtet, und glaubte, wenn sie diese Art platonischer Idee als etwas real Existirendes erwies, einen Beweis für das Dasein Gottes erbracht zu haben. So sagt Augustinus, die Platoniker hätten die Wesenheiten der wandelbaren Dinge auf Gottes unwandelbare Wesenheit zurückgeführt. Sie hätten daraus, dass die Vollkommenheiten der endlichen Dinge des Wachsthums und der Abnahme fähig sind, geschlossen, dass sie diese Vollkommenheiten nicht aus sich, sondern von dem hätten, in dem sie wesenhaft und darum nicht nach Maas, sondern nach ihrer ganzen Fülle sind, und er billigt diese Beweisführung vollkommen [3]). An einem andern Ort setzt er auseinander, wie die

[1]) 643 f. — [2]) 646 f. — [3]) *De Civ. Dei*, VIII. 6.

vielen Einzeldinge, die alle gleichmässig gut heissen, nur darum gut sein können, weil sie von dem kommen, was einfach gut, die unwandelbare ewige Gutheit selbst ist[1]). Dass dieser Gedanke ebenfalls platonisch ist, geht aus dem hervor, was wir oben beigebracht haben, als wir die dritte Weise der Ableitung der platonischen Ideen besprachen. Aber auch die Scholastiker haben sich die platonischen Gedanken angeeignet. Thomas von Aquin führt in der Reihe seiner fünf Gottesbeweise als vierten den aus den Stufen der Dinge an, der zweifellos auf Plato, wenn auch nicht unmittelbar und ausschliesslich, zurückgeht[2]). Wir finden, sagt er, dass die Dinge gewisse Vorzüge im Vergleich zu einander in höherem und geringerem Grade besitzen; das eine ist besser und vornehmer und hat überhaupt mehr Sein als das andere, in keinem endlichen Dinge aber findet sich alles dieses vollkommen oder schlechthin. Darum muss es ein Wesen geben, und dieses ist Gott, in welchem es in dieser absoluten Weise ist, damit alle Dinge von diesem aus ihren eigenthümlichen Antheil an Sein und Vollkommenheit empfangen[3]).

Dass solche Gedankengänge ursprüngliches Eigenthum Plato's sind, ist, soweit es auf seine Texte ankommt, von uns bereits oben in der Art begründet worden, dass wir hier nichts Erhebliches beizufügen haben. Wir bringen also in Erinnerung, dass vor allem im „Gastmahl" alles Schöne der Einzeldinge nach Graden und Arten auf ein wesenhaft und unwandelbar Schönes zurückgeführt wird. Wir fügen den oben von uns citirten Worten Plato's nur noch einige weitere hinzu, die sich bei ihm unmittelbar an den letzten Satz des Citates anschliessen:

„Wenn also Einer von allen genannten Schönheiten aus aufwärts steigend jenes Schöne zu erblicken anfängt, so möchte er beinahe die Vollendung erreichen. Dies ist nämlich die richtige Weise, den Weg der Weisheitsliebe zu gehen oder sich führen zu lassen, dass man mit den vielen schönen Dingen der Erscheinungswelt anfange und auf ihnen wie auf Stufen um jenes Einen Schönen willen stetig emporsteige, von einem schönen Körper zu zweien, von zweien zu allen, von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen, von den schönen Bestrebungen zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen aus bei jener Kenntniss aufhört, die auf nichts anderes geht als auf die Schönheit selbst, so dass man demnach zuletzt das mit dem Gedanken ergreift, was wesenhaft schön ist!"[4])

Diese Sätze zeigen ganz deutlich, dass Plato das wesenhaft

[1]) *Enarratio 2. in Ps.* 26. n. 8. — [2]) Man vgl. unsere Schrift: „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin u. Aristoteles", S. 231 ff. — [3]) 1. p. q. 2. a. 3. — [4]) 211 *B* sqq.

Schöne in derselben Weise zum Ursprung alles Schönen macht, wie die Idee des Guten zum Ursprung alles Guten.

36. Wir möchten aber nicht versäumen, hier gleichsam in Parenthese noch eine nicht unwichtige Bemerkung zu machen, bezüglich der Herkunft jener Conception nach der Andeutung, die Plato im „Gastmahl" darüber gibt.

Die ganze Rede, die Sokrates im „Gastmahl" über die philosophische Liebe und die Schönheit hält, will er von einer fremden weisen Frau, der Diotima, gehört haben. Man hat hierin die Absicht Plato's erkennen wollen, auf den erhabenen Inhalt der Rede aufmerksam zu machen, und wir selbst haben uns einmal in diesem Sinne geäussert. Nachdem uns aber die Abhandlung Alb. Schwegler's über die Composition des platonischen Symposion zu Gesicht gekommen, sind wir eines bessern belehrt. Es handelt sich hier besonders um die Bedeutung jener Wendung, welche Diotima in ihrer Rede gebraucht, um eben zu jener Gedankenreihe von den Stufen der Schönheit und ihrem Abschluss überzugehen.

„Bis hierher, mein Sokrates, kannst vielleicht auch du in die Geheimnisse der philosophischen Liebe eingeweiht werden; ob du es aber auch fähig bist, wenn jemand die höchsten und letzten, um derentwillen auch jene da sind, eingehend vorträgt, weiss ich nicht. Indessen will ich sie vortragen und es an Bereitwilligkeit nicht fehlen lassen, und versuche zu folgen, wenn es dir möglich ist".[1])

Wohl mit Recht schreibt Schwegler:

„Hermann hat (Gesch. u. System 523) den wahren Sinn dieser Einkleidungsform auf's richtigste erkannt; in diesen Worten ist bestimmt ausgesprochen, dass jener höchste Grad der erotischen (philosophischen) Weihe übersokratisch ist, dass es überhaupt nicht mehr der historische Sokrates ist, der jene speculative Idee der Erotik, in welcher der Platonismus selbst gipfelt, seinen Zuhörern vorträgt".[2])

Man ersehe hieraus, wie gewagt es trotz Aristoteles ist, die platonische Ideenlehre mit der sokratischen Begriffsspeculation in einen weitgehenden Zusammenhang zu bringen. Ueberhaupt scheint uns die Weise des Sokrates, in jeder Untersuchung auf die Begriffe zu gehen, nichts so Eigenthümliches zu sein, dass sie die Unterlage zu ganz neuen Theorien hergeben konnte. Im allgemeinen gehört jene Manier zu den Forderungen des gesunden Sinnes für jede theoretische Untersuchung.

37. Doch nehmen wir den Faden unserer Rede wieder auf! Wir erinnern an die zweite Stelle in dem Text um das Ende des 5. Buches

[1]) 209 *E*. 210 *A*. — [2]) A. a. O. S. 17.

der „Republik“. Der Inhalt wurde früher schon angegeben, hier stehe auch ein Theil des Wortlautes:

„Jener Wackere stehe Rede, der ein Schönes an sich und eine Idee der Schönheit an sich, die unwandelbar dieselbe bleibt, leugnet, wohl aber eine Vielheit der schönen Dinge annimmt, jener Mann der Schaulust, der es nicht leiden kann, wenn man behauptet, Eines sei das Schöne und das Gerechte usw. Mein Bester, werden wir ihm sagen, gibt es denn von den vielen schönen Dingen der Erfahrung auch nur eines, das nicht auch hässlich erscheinen wird, oder von den gerechten, das nicht auch ungerecht, oder von den heiligen, das nicht auch unheilig erscheinen wird? Nein, wird die Antwort lauten, nothwendig muss das empirische Schöne bezw. ebensowohl hässlich als schön erscheinen, und so auch alles andere, wonach du fragst.“ [1])

Endlich die letzte Belegstelle — auch in der „Republik“ — über die Idee des Guten als Quelle alles Seins und aller Wahrheit und Erkenntniss. Sie wurde soeben schon erwähnt. Hier seien nur nachträglich noch einige bezeichnende Sätze nach dem Wortlaut mitgetheilt.

„Ich muss mich, bevor ich fortfahre, mit euch verständigen und euch an das erinnern, was vorhin gesagt wurde und auch sonst schon oft erklärt worden ist. Wir sprechen von vielem Schönen, vielem Guten usw., und unterscheiden jedes einzelne von anderm, das dieselbe Eigenschaft hat, und ebenso sagen wir, dass es ein Schönes an sich und ein Gutes an sich gibt, und setzen für jede Vielheit ein Wesenhaftes, indem wir jener Vielheit jedesmal eine einheitliche Idee unterstellen.“ [2])

Dass diese Texte den nämlichen Gedanken enthalten, wie die oben aus Augustin und Thomas angeführten, wird man einsehen, sobald man sich das eigentliche Beweismoment für die Existenz des wesenhaften Guten und Schönen und Vollkommenen klar macht. Das viele Schöne und Gute hat die Schönheit und Gutheit nur als Eigenschaft. Dies folgt einmal daraus, dass was zum Wesen eines Dinges gehört, einfach sein muss. Das empirische Schöne und Gute tritt aber nicht als einfaches auf, weil es von einem Subject, dem concreten Ding, getragen wird, das mit ihm nicht schlechthin eins ist. Dass aber das Schöne und Gute in den so zubenannten Dingen nur Eigenschaft, nicht Wesen ist, folgt zweitens auch daraus, dass das Wesen jedes Dinges nur einmal vorkommen kann. Jedes Ding hat das, wodurch es es selbst ist, für sich eigenthümlich und theilt es mit keinem anderen. So kann denn das Gute und Schöne nur in Einem das Wesen ausmachen, in allem Andern muss es zum Wesen als dessen Gabe und Eigenschaft hinzukommen. Da sich also auf dem angegebenen zweifachen Wege ergibt, dass das Schöne und Gute in

[1]) 479 *A.* sq. — [2]) 507 *A.* sq.

den Dingen nicht zu ihrem Wesen gehört, so haben sie es nicht aus sich, sondern von dem, welches die Schönheit und Gutheit selbst ist und von sich den anderen Wesen davon mittheilt.

In dieser Gedankenverknüpfung liegt der Schlüssel zum Verständniss jener grossen Conception Plato's von dem Guten an sich, das die Quelle alles endlichen Guten ist, und von der wesenhaften Schönheit, von der alles sichtbare Schöne herkommt.

Hier liegt auch der höchste Aufschluss über seine ganze Ideenlehre. Das wesenhafte Sein und Gute und Schöne ist vor allem Ursache alles Seins und aller Vollkommenheit in der äusseren Schöpfung. Es ist dem Plato eine ἰδέα, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, die wesenhafte Gestalt des Guten, nicht als wäre ihm Gott, wie man wohl gemeint hat, eine Abstraction, ein Begriff ohne Leben und Wirkungskraft, nein, das Urwesen ist zwar das Ideal, nach welchem alles gestaltet ist, aber so, dass es zugleich den lebendigen Quell bedeutet, aus welchem alle Wirklichkeit geflossen ist und fliesst. Weil aber Gott nicht blind schafft, sondern als lautere Intelligenz alles nach dem Bilde seines Wesens in unterschiedenen Stufen und Ordnungen hervorbringt, so hat er, insofern er dieses Bild erkennt, die Ideen aller Dinge in sich, die in der Schöpfung einen schwachen und flüchtigen Ausdruck finden. Insofern nun die Dinge dem göttlichen Urbild entsprechen, sind sie wahr; sie sind aber auch wahr, insofern die geschaffene Intelligenz ihren Begriff nachdenkt, und diese Fähigkeit des wiedererzeugenden Denkens ist einer neuen Erweisung der höchsten Intelligenz gedankt, welche im endlichen Geiste ein Abbild ihrer selbst erschuf.

38. Hiermit habe die Untersuchung ihr Ende. Sie hat ergeben, dass die platonischen Ideen in Gott sind und — wenn man will — Gott selbst sind. Von allgemeinen Begriffen, die etwa ausser Gott ein selbständiges Dasein führten, von Urbildern ähnlicher Art, nach denen er schüfe, hat sich bei Plato keine sichere Spur gefunden. So möge denn diese Abhandlung dazu beitragen, dass das Interesse für die Speculation Plato's gefördert werde. Der Betrieb der alten Philosophie kann nur gewinnen, wenn mit dem Studium des Aristoteles das des Plato verbunden wird. Der eine Denker erklärt und ergänzt den anderen. — Die Schwierigkeit, die man aus Aristoteles gegen die von uns vertretene Auffassung der platonischen Ideenlehre entnehmen kann, als ob Plato dennoch die Ideen als getrennte Substanzen gefasst hätte, werden wir vielleicht bei einer späteren Gelegenheit erörtern.

# Der Begriff der Zeit.

Von Pfr. C. Th. Isenkrahe in Ersdorf (Rheinland).

Raum und Zeit gehören bekanntlich zu den schwierigsten Problemen der Philosophie, und zwar die Zeit noch mehr als der Raum. Denn dieser fällt doch mehr in das sinnliche Gebiet und liegt daher unserer Auffassung näher, die Zeit hingegen kann nur vom reflectirenden Geiste erkannt werden und ist deswegen viel weniger fassbar, viel räthselhafter. Raumwahrnehmungen wird man mehr oder weniger auch Thieren zuschreiben müssen, aber für die Zeit haben sie kein Verständniss, sie liegt über ihrem Horizont und ist selbst für Denker wie der hl. Augustinus ein „implicatissimum aenigma."

Aber so schwierig es ist, hier eine befriedigende Klarheit zu schaffen, ebenso lohnend ist es auch: es fällt dabei ein reicher Gewinn für die Gotteserkenntniss, also für die speculative Theologie, und besonders für die Apologetik ab. Wir werden das hoffentlich sehen.

Zu diesem Gewinn kann uns aber die alte aristotelisch-thomistische Auffassung nicht verhelfen. Sie ist auf heidnischem Boden erwachsen und führt auch bei aller späteren Fortbildung über diesen Boden nicht so weit hinaus, dass sie dem Glauben eine zuverlässige Stütze gewähren könnte. Hier scheint mir der Vorwurf, den man dem hl. Thomas gemacht hat, dass er sich nämlich von dem „blinden Heiden" zu viel habe leiten lassen, in der That begründet. Wer wie Aristoteles die Welt für ewig und ungeschaffen hält, der wird nie eine befriedigende Erklärung der Zeit finden; ihm fehlt der Schlüssel zur Lösung dieses schwierigen Räthsels, und wenn man seiner Führung folgt, so geräth man in die Irre. Hier hätte, so scheint mir, der Aquinate das Licht, welches ihm die Offenbarung gab, besser benutzen sollen; er würde dann die irrige Fährte als solche erkannt und verlassen haben.

Anderer Meinung ist der Vf. eines unlängst in dieser Zeitschrift beifällig besprochenen französischen Schriftchens[1]). Nicht als ob er im Gegensatz zu dem eben Gesagten dafür hielte, auch die thomistische Lehre von der Zeit sei theologisch oder apologetisch verwerthbar, nein, er unterschreibt vielmehr am Schlusse seiner Ausführungen den thomistischen Satz: „Mundum incoepisse sola fide tenetur nec demonstrative sciri potest“[2]); aber unter dem Wirrwarr von Meinungen, die in neuerer Zeit über unseren Gegenstand aufgetaucht sind, ist die alte thomistische Lehre immer noch die beste, und darum wird sie dargelegt, beleuchtet und hier und da tiefer begründet. Vielleicht liegt es aber doch näher, das dunkele und so überaus controverse Problem lieber ganz auf sich beruhen zu lassen, wenn dabei kein höheres Interesse in Frage kommt. Immerhin bekundet die Schrift Scharfsinn und ein anerkennenswerthes Streben nach Gründlichkeit, und so wird sie, soweit es sich um Differenzpunkte handelt, hier zu berücksichtigen sein, zumal gerade sie die nachfolgenden Ausführungen veranlasst hat.

### I. Die scholastische Lehre.

Die Scholastiker suchen bekanntlich das Wesen der Zeit in der Bewegung, aber doch nicht so, als ob sie Zeit und Bewegung einfach identificirten. Die Zeit ist nicht Bewegung schlechtweg noch eine besondere Art von Bewegung, aber doch „etwas an ihr“[3]), nämlich „numerus (oder wie es auch vielfach heisst: mensura) motus“. Was nun aber hier gezählt oder gemessen wird, das sind nicht die von dem bewegten Gegenstande durchlaufenen räumlichen Strecken, die neben einander liegen, sondern es sind die Theile der Succession, die nach einander folgen, weshalb obigen Worten beigefügt wird: „secundum prius et posterius“. Durch diese nähere Bestimmung wird denn auch erreicht, dass der Begriff des *motus* über die locale Bewegung hinaus in der erforderlichen Weise erweitert und ausgedehnt werden kann auf jede Art von Veränderung, auch selbst auf die geistige, die in einzelnen Acten sich vollzieht; Succession ist dabei immer vorhanden, und eben sie ist es, „die wir“, wie Kleutgen sagt, „im weitesten

[1]) *La notion de temps d'après les principes de s. Thomas d'Aquin.* Par D. Nys. Louvain. 1898. Besprochen im Philos. Jahrb. 1901, S. 81 ff. — [2]) A. a. O. p. 162. — [3]) „Quia ergo“, sagt der hl. Thomas, „simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus“. *Opusc. de tempore* C. 2. Wir werden diesen Satz weiter unten näher zu prüfen haben.

Sinne Bewegung, d. h. succesives Sein nennen können!“[1]) Dem entsprechend wird denn die Zeit auch definirt als die „series continua successionum!“

Mit dieser zweiten Definition soll also jene erste keineswegs verlassen, sondern nur näher bestimmt werden; denn wir hörten ja: die *successio* ist auch Bewegung. Aber nun hat der Begriff der Bewegung doch wohl eine Erweiterung erhalten, die er nicht mehr vertragen kann. Was wird denn jetzt noch ausgeschlossen? Selbst das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, fällt nun noch in den Begriff hinein. Denn auch da gibt es eine Aufeinanderfolge, auch über der Ruhe verfliesst Zeit: das lehrt uns nicht blos die tägliche Erfahrung, sondern es wird auch von Aristoteles selbst zugestanden. Kleutgen sagt darüber:

„Die Zeit ist [nach Aristoteles] nicht die Bewegung, sondern eine in ihr enthaltene Zahl. Wenn aber das, so kann durch sie nicht blos die Bewegung, sondern auch die Ruhe gemessen werden!“[2])

Verwundert fragt sich hier wohl jeder: warum nennt man sie denn „numerus motus“? Sie ist ja dann der *numerus* von Etwas, was der Ruhe und der Bewegung in gleicher Weise inhärirt.

Dazu kommt jetzt noch eine weitere Inconvenienz. Wenn nämlich auch über der Ruhe Zeit verfliesst, so hat der Begriff der *successio* keinen verständlichen Sinn, keinen greifbaren Inhalt mehr. Was succedirt sich denn, wenn keinerlei Bewegung oder Veränderung vorliegt? Auf die wechselnden Zustände wie bei der Bewegung kann ja dann nicht mehr recurrirt werden, weil solche nicht vorhanden sind. Vielleicht wird man sagen, dass es die einzelnen Theile der „Dauer“ seien, die sich succediren. Aber damit ist doch nichts erklärt. Eben so gut könnte man auch von den Theilen der „Zeit“ reden. Zeit und Dauer werden bekanntlich im gewöhnlichen Leben als Synonyma behandelt, nur dass man mit „Dauer“ vorzugsweise ein grösseres Quantum bezeichnet, mit „Zeit“ aber jedes Quantum, das grösste wie das kleinste bis hinab zum allerkleinsten: man redet von einem „Zeitpunkt“, aber nicht von einem „Dauerpunkt!“ Daraus erklärt sich denn auch, dass die Zeit als das Maas der Dauer gilt; denn das Kleinere wird ja immer als das Maas des Grösseren ver-

[1]) Philosophie der Vorzeit, 2. Aufl. I. n. 341. (S. 559.) — [2]) A. a. O. n. 343 (S. 545). Man beachte den kühnen Schluss: da die Zeit eine „in ihr“ — der Bewegung — enthaltene Zahl ist, so kann durch sie auch die Ruhe gemessen werden!

wendet. Stützt man sich nun auf diesen Sprachgebrauch, so leuchtet ein, dass die Zeit nicht als eine Aufeinanderfolge von Dauertheilen definirt werden kann; ein solches *idem per idem* ist keine Definition.

Nicht besser steht es um die zuerst erwähnte Definition: „numerus motus secundum prius et posterius." Man wird mir erlauben müssen, das zu übersetzen wie folgt: Zeit ist die Grösse der Bewegung nach Maasgabe der darüber verfliessenden Zeit. Wer diese Uebersetzung beanstandet, wird angeben müssen, was denn maasgebend ist. Jedenfalls nicht die Grösse der Bewegung. Je nachdem die Geschwindigkeit der Bewegung gross ist oder klein oder gar herabsinkt bis auf Null, ist die Bewegung gross oder klein oder gleich Null, die Zeit aber bleibt dieselbe. Die Grösse der Bewegung ist also nicht maasgebend. Keine Bewegung, mag sie gross oder klein sein, ist an eine bestimmte Zeit gebunden. Eben so wenig aber ist das *Prius* oder *Posterius* maasgebend. Denn darin liegt ja überhaupt kein Maas. Ein *Prius* — von jetzt an gerechnet — ist der gestrige Tag, aber auch ein Tag vor 100 oder mehr Jahren, und ebenso ist ein *Posterius* der morgige Tag, aber auch jeder spätere. Was ist denn also maasgebend? — Man sieht: die Definition verliert bei näherem Zusehen allen Inhalt, und es bleibt auch hier wiederum nichts übrig als das *idem per idem:* Zeit ist Zeit.

Aus allem Gesagten geht wohl hervor, dass mit der aristotelischen Zeitdefinition unmöglich das letzte Wort in dieser Sache gesprochen sein konnte. Das „implicatissimum aenigma", welches dem hl. Augustinus noch soviel Kopfzerbrechens verursachte, hatte der Stagirite keineswegs schon gelöst, im Gegentheil, er hatte die Lösung noch erschwert, indem er seine Schüler und Anhänger auf eine irrige Fährte führte, dadurch nämlich, dass er die Zeit mit der Bewegung in Verbindung brachte, womit sie ganz und gar nichts zu thun hat. Kurz, eine weitere Klärung und Richtigstellung war dringend geboten.

Und eine solche ist denn auch, zum theil wenigstens, erfolgt. Die späteren Scholastiker, besonders Suarez, haben die aristotelische Lehre in einer Weise weitergebildet und verbessert, dass Kleutgen der betreffenden Ausführung die Bemerkung vorausschicken darf:

„Vernehmen wir hierüber die Scholastiker, und unsere Leser mögen dann urtheilen, ob sich diese begnügten, die Lehren des Griechen zu wiederholen, oder vielmehr denselben eine Ausbildung gaben, die Aristoteles kaum geahnt haben mochte." [1])

[1]) A. a. O. n. 343. (S. 546.)

Das Letztere ist zuzugeben. Die Scholastiker haben auf den creatürlichen Charakter der Dinge hingewiesen und haben damit ein ganz neues Element in die Betrachtung eingeführt, welches Aristoteles von seinem heidnischen Standpunkte aus allerdings nicht ahnen konnte. Sie sind damit auf die richtige Fährte gerathen, und es bleibt nur zu bedauern, dass sie auf diesem Wege nicht weit genug vorgedrungen sind. Immer noch lassen sie sich beeinflussen und zurückhalten von dem alten Irrthum, den sie keineswegs aufgeben, sondern mit der neuen (christlichen) Wahrheit in unnatürlicher Weise verknüpfen. So erhalten wir jetzt eine zweifache Zeit, eine „äussere" und eine „innere", von denen die erstere dem alten, die andere dem neuen Standpunkte entspricht.

„Etwas anderes", sagt Kleutgen, „ist die äussere Zeit, nämlich das durch die Bewegung der Himmelskörper gegebene Maas der Dauer, etwas anderes die innere Zeit, die Dauer der Dinge, die gemessen wird: denn diese ist die allem Geschaffenen eigenthümliche Weise zu sein, die wir im weitesten Sinne Bewegung, d. h. successives Sein nennen können . . . ." [1])

Meines Erachtens sollte man das Band zwischen diesen zwei Zeiten durchschneiden und erstere ganz fallen lassen, letztere dagegen voller und klarer zur Geltung bringen. Das auszuführen und zu begründen wird also hier unsere Aufgabe sein. Wir wenden uns zu diesem Ende zunächst dem eingangs erwähnten Schriftchen zu.

### 2. Der Ausgangspunkt der Betrachtung.

Nys hält die aristotelisch-thomistische Definition „numerus motus secundum prius et posterius" für „laconique mais très exacte", und um sie nun als richtig nachzuweisen und dabei dem Vorwurf des „Apriorismus" zu entgehen, will er seinen Ausgang nehmen von der Anschauung des gewöhnlichen Lebens, worin ja Ausdrücke wie Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und eine ganze Menge ähnlicher Termini, die sich auf die Zeit beziehen, allen Menschen geläufig sind und auch von allen verstanden werden. Diese Methode liegt gewiss nahe und kann um so weniger beanstandet werden, als es ja eigentlich die einzig mögliche ist; denn wovon sollte man sonst ausgehen? Aber eine gewisse Vorsicht ist dabei doch nothwendig, und es scheint mir, dass der Vf. es daran fehlen lässt. Im gewöhnlichen Leben nämlich urtheilen wir doch immer nur über sinnfällige, unserer Beobachtung zugängliche Dinge, nicht aber über ideale Existenzen

[1]) A. a. O. n. 351. (S. 559.)

oder über Gott und rein geistige Wesen. Oder wenn letzteres geschieht, dann ist dieses Urtheil doch keineswegs von vornherein als zuverlässig zu betrachten. Der Vf. aber macht diesen Unterschied nicht, sondern auch da, wo das Urtheil auf jenes fremde Gebiet hinübergreift, stützt er sich ohne weiteres auf dasselbe und gelangt so zu dem Schlusse, dass Existenz und Dauer identisch seien. Andererseits aber beanstandet und reformirt er auch wieder das natürliche Urtheil in einem Falle, wo es sich wirklich auf dem ihm zuständigen Gebiete hält. Und gerade diese beiden Fehler sind es, die dem Vf. die Bahn zu der aristoteliseh-thomistischen Theorie frei machen, so dass wir ihm trotz seines guten Willens den Vorwurf des Apriorismus nicht ersparen können. Gehen wir also näher auf die Sache ein.

An den Dingen um uns herum bemerken wir, dass ihr Dasein sich in die Länge zieht. Sie waren gestern, sind heute und werden auch später sein, wenn es so weiter geht. Ob es freilich immer so weiter gehen wird, das wissen wir nicht, bis heute aber hat sich ihr Dasein erhalten, fortgesetzt, bis heute hat es „gedauert:" Was verstehen wir also unter dieser „Dauer"? Offenbar die den Dingen eigene Art des Seins, welches successiv verläuft, sich in die Länge zieht, und an welchem deshalb wie an einer Linie verschiedene Punkte in Betracht gezogen werden können, die hier Momente heissen und Abstände markiren, die man Intervalle nennt. Nach dieser Auffassung also inhärirt die Zeit dem Dasein der Dinge und nicht ihrer Bewegung oder Veränderung. Nicht nur über der Bewegung, sondern auch über der Ruhe verfliesst Zeit, beide können, wie man zu sagen pflegt, mehr oder weniger lange „dauern:"

Das ist sicher die Auffassung des gewöhnlichen Lebens, und wer an ihr rütteln will, der muss starke Gründe haben. Solche Gründe aber finde ich meinerseits nicht, weder in der Schrift des Vf.'s noch sonstwo. Denn wenn z. B. geltend gemacht wird, dass der Zeitverfluss bei allgemeiner Ruhe und Veränderungslosigkeit nicht erkannt und gemessen werden könnte, so mag das wahr sein, aber auf dieses Erkennen und Messen kommt es doch hier nicht an, sondern darauf, ob die Zeit vorhanden ist. Oder ist sie etwa dann auch erst vorhanden, wenn sie erkannt wird oder werden kann? Das zu behaupten muss man doch den Idealisten, und zwar den extremsten unter ihnen überlassen.

Wenn nun aber die irdischen Dinge, gleichviel ob sie sich bewegen oder nicht, „dauernd“ existiren oder kurz gesagt „dauern“, so folgt daraus offenbar noch keineswegs, dass es eine andere Art des Existirens als dieses unser „Dauern“ gar nicht geben könne. Wir können uns eine andere Art nicht denken, oder besser gesagt, nicht vorstellen, aber daraus folgt doch weiter nichts, als dass wir unwillkürlich geneigt sind, die uns bekannte Art des Seins auf alles Seiende, auch auf Gott zu übertragen und so überhaupt Existenz und Dauer einfach zu identificiren. Wir werden später den stricten Nachweis führen, dass es thatsächlich eine Existenzweise geben muss, die kein Dauern ist; hier handelt es sich blos darum, diese Möglichkeit offen zu stellen.

Was nun die Ansicht des Vf.'s über diese Frage betrifft, so hörten wir schon, dass er Existenz und Dauer identificirt. p. 13 bezeichnet er im Gegensatze zu abweichenden Meinungen die seinige als „cette opinion qui identifie la durée avec l'existence!“ Wir hörten auch schon, wie er zu dieser Meinung gelangt, nämlich von der Anschauung des gewöhnlichen Lebens aus. Ist es doch üblich, die Worte Existenz und Dauer unterschiedslos zu gebrauchen.

„Von einer Creatur sagen, dass sie nur eine kurze Dauer habe, heisst behaupten, dass sie nur eine kurze Existenz habe. Wir schreiben Gott eine anfangs- und endlose Dauer zu, weil wir ihm eine ebensolche Existenz heilegen. Einem idealen oder blos möglichen Objecte geben wir eine blos mögliche, einem realen eine reale Dauer ... Enfin ... il est clair que la durée est attribuable à toute substance quelconque soit corporelle, soit spirituelle, créée ou incréée!“ [1])

Man wird mir aber hoffentlich zugeben, dass das nicht die Sprache des gewöhnlichen Lebens, sondern eine wissenschaftliche Terminologie ist, die doch auf ihre Richtigkeit noch erst zu prüfen wäre. Auch ist klar, dass von dieser Terminologie bis zur aristotelisch-thomistischen Zeitauffassung kein weiter Weg mehr ist. Denn wenn auch Gott „dauert“, so gut wie die Creaturen, dann versteht es sich von selbst, dass die Dauer (und folglich auch die Zeit) nicht im creatürlichen Charakter der Dinge wurzeln kann.

[1]) A. a. O. p. 8. u. 9. Sehr verwunderlich ist, dass der Vf. fast im unmittelbaren Anschluss an das oben Mitgetheilte doch einen Unterschied zwischen Existenz und Dauer statuirt, den nämlich, dass in der Dauer nicht nur die Existenz, sondern auch die Präexistenz des betr. Objectes mit eingeschlossen liege. Wie diese Bemerkung mit den sonstigen Thesen des Vf.'s sich in Einklang bringen lässt, ist mir nicht klar; jedenfalls ist sie aber richtig und ganz geeignet, zu zeigen, dass der Begriff der Dauer auf Gott nicht anwendbar ist. Prä- und Postexistenz sind doch bei Gott ausgeschlossen.

Um übrigens den Ausgleich in dieser Controverse zu erleichtern, dürfte eine Unterscheidung von Nutzen sein. Der Vf. gelangt mit seiner Ausführung zu dem Schlusse, dass Dauer „nach der scholastischen Definition das Verharren der Sache in ihrem Sein“ bedeute. Gegen diese Definition, so abstract hingestellt, habe auch ich nichts einzuwenden; es fragt sich nur: welches ist dieses Sein? Das göttliche Sein ist ein ganz anderes als das creatürliche. Und wenn man also mit der „Dauer“ Gottes nichts weiter sagen will, als dass er in seinem Sein verharrt, so ist dagegen nichts zu erinnern; wenn man aber, ohne auf diese Unterscheidung hinzuweisen oder zu achten, sein Sein ein „dauerndes“ nennt, so denkt doch jeder dabei an das uns bekannte successive Sein der Dinge, welches wir mit „Dauer“ zu bezeichnen pflegen, und deswegen muss gegen jene Ausdrucksweise protestirt werden[1]).

Mit dem hier hervorgehobenen ersten Fehler hängt der oben angedeutete zweite, von dem ich sagte, dass damit dem natürlichen Urtheile widersprochen werde, ganz enge zusammen. Nach dem zuletzt Gesagten sollte nämlich, um Misverständnisse und Irrthümer zu verhüten, eigentlich eine zweifache Dauer unterschieden werden. Gott dauert dadurch, dass er in seinem, die Welt dadurch, dass sie in ihrem Sein verharrt. Wenn man nun aber so einfachhin von „Dauer“ redet und diese unterschiedslos Gott und den Creaturen zutheilt, so heisst das entweder Gott erniedrigen oder die Creaturen über ihr Niveau erhöhen. Beides ist unstatthaft, und darin liegen eben die beiden Fehler. Man darf Gott kein successives Sein zuschreiben: das war der erste Fehler, und den Creaturen kein stabiles: das ist der zweite.

Dass nun aber dieser zweite Fehler mit dem natürlichen Urtheil in flagranter Weise streitet, das bedarf wohl kaum eines Beweises. Denn nach dem allgemeinen Urtheil der Menschen ist das Sein der irdischen Dinge doch wahrlich kein stabiles. Dass „alles Irdische vergänglich“ ist, weiss die ganze Welt. Und das ist nicht nur dahin zu verstehen, dass die Naturgebilde in einem steten Wandel begriffen sind, sondern auch dahin, dass das Sein der Dinge ein fliessendes

[1]) „Wenn man sich“, sagt Fénélon, „in Gott etwas denken will, was sich auf die Succession bezieht, so verfällt man in die Idee der Zeit und verwirrt alles. In Gott dauert nichts, weil nichts vorübergeht; alles ist fest, gleichzeitig, unbeweglich. Nichts ist gewesen, nichts wird sein, aber alles ist!“ Von der Existenz Gottes, 2. Theil, 3. Art. Vgl. Balmes, Fund. d. Phil. III. 214.

ist. Unsere deutsche Sprache, diese „Ausplaudererin metaphysischer Geheimnisse“ (Jean Paul), gibt das ja recht deutlich zu verstehen. Was heute ist, wird morgen sein: also sein Sein „wird“, und was früher war, ist nicht mehr, es ist „vergangen“, gehört der „Vergangenheit“ an. Diese Anschauung, die auf einen Wesensfluss der Dinge hindeutet, ist ja allgemein bekannt und wird auch vom Vf. keineswegs übersehen; er glaubt aber, dass ein solches „être soumis à un renouvellement, à un changement interrompu“ bei den Dingen nicht angenommen werden könne, weil wir doch eines beharrlichen Trägers der wechselnden Accidentien bedürfen, und so schreibt er denn den Dingen ein beharrliches Sein zu. Nicht als ob sie aus sich in ihrem Sein verharren könnten, nein, sie bedürfen dazu der göttlichen Erhaltung; aber sie haben das, was sie zur fortgesetzten Existenz nöthig haben, schon gleich beim Schöpferact mitbekommen, so dass jede spätere Zuthat (ajoute) überflüssig ist. Gott könnte sie, wenn er wollte, jeden Augenblick wieder vernichten, aber wenn er das nicht thut, dann verharren sie in ihrer Existenz von selbst, d. h. kraft der im Schöpferact mitbeschlossenen Erhaltung. Die Erhaltung ist nämlich nach der Lehre des hl. Thomas von der Erschaffung nicht verschieden[1]).

Auf diese Weise soll also die Identität der Dinge salvirt werden. Aber so löblich der Zweck ist, auf diesem Wege wird er nicht erreicht. Denn man kommt doch an der Thatsache nicht vorbei, dass die Welt immer älter wird, dass sich also ihr Dasein continuirlich fortsetzt, verlängert, und wenn nun hierin eine Beeinträchtigung der Identität gefunden wird, dann wird doch damit nichts gewonnen, dass man sie auf ein früheres Decret zurückführt: die Wirkung des Decretes tritt doch jetzt erst ein. Um also hier zu helfen, müsste man auch die Wirkung in die Vergangenheit zurückschieben, d. h. man müsste versuchen, zu denken, Gott hätte den Dingen bei ihrer Erschaffung die ihnen zugedachte Zukunft schon gleich gegeben. Damit wäre dann ihr Sein in Wahrheit ein verharrendes, stabiles geworden, aber es wäre eben auch kein creatürliches mehr gewesen. Ein solches Sein ist das göttliche, und darum sagte ich, dass man durch den erwähnten zweiten Fehler die Creaturen über ihr Niveau erhöht.

[1]) A. a. O. p. 8. u. 9. Nebenbei möchte ich doch bemerken, dass die angezogene Stelle aus Thomas für die Verwendung, die sie hier erhält, sehr wenig geeignet ist. Wenn die Erhaltung von der Erschaffung nicht verschieden ist, dann ist sie also auch eine continuirliche Erschaffung.

Im übrigen dürfte es hinlänglich bekannt sein, dass die gewöhnliche Ansicht der Theologen bezüglich der Erhaltung der Welt nicht die vom Vf. dargelegte ist. Wenn Gott die Welt vernichten wollte, so bedürfte es dazu nicht erst, wie der Vf. meint, eines positiven Vernichtungactes, sondern es wäre nur nöthig, dass die Erhaltung, der die Welt in jedem Augenblick ihr Dasein verdankt, aufhörte. So lautet eine Frage des hier im Gebrauche befindlichen Katechismus: „Was thut Gott auch nach der Erschaffung noch immer für die Welt?“ Antwort: „Er erhält und regiert die Welt.“ Und auf die weitere Frage, wie denn die Erhaltung zu denken sei, heisst es: „Gott macht (nicht: machte), dass die Welt fortbesteht, wie und so lange es ihm gefällt.“ Diese Lehre ist sicher die gewöhnliche, und gegen ihre theologische Correctheit wird sich nichts einwenden lassen, wenn sie nur richtig erklärt wird. Man muss sich nämlich davor hüten, die Successivität des Weltdaseins auf Gott zu übertragen. Deshalb wäre es z. B. irrig oder wenigstens misverständlich, wenn jemand sagen wollte: Gott erhält „fortwährend“ die Welt. Denn nicht er ist es, der „fortwährt“, sondern die Welt erhält ihr „Fortwähren“ von Gott, er selbst aber ist. Daher der Name *Jehova*.

(Schluss folgt.)

# Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin.

Von Prof. Dr. Ch. Willems in Trier.

(Fortsetzung.) [1])

## II. Das Princip des zureichenden Grundes.

9. Wir haben in der Ableitung des Causalitätsprincipes uns wiederholt auf das Gesetz vom zureichenden Grunde gestützt. Wir müssen nun sehen, wie es sich mit diesem Grundsatze selbst verhält.

Es ist auffallend, dass die alte Philosophie dem Gesetz vom Grunde, welches in der neueren Philosophie seit Leibniz eine so grosse Rolle spielt, wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Wohl hat Plato im *Timaeus* es ausdrücklich in positiver und negativer Form ausgesprochen: „Alles, was geschieht, muss einen Grund haben; denn nichts kann ohne Grund geschehen", aber er hat es nicht weiter begründet. Aristoteles, der doch in seiner Metaphysik die Grundbegriffe und Grundgesetze unseres Denkens einer so eingehenden Analyse und Begründung unterwirft, stellt den Satz vom zureichenden Grunde meines Wissens ausdrücklich nicht einmal auf. Nachdem er (lib. III, Cap. 3—8) die Gesetze des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten ausführlich besprochen, gibt er (lib. IV, c. 1 u. 2) einen dreifachen Grund der Dinge an: „Unde aut est aut fit aut cognoscitur" [2]), den Grund des Seins, des Werdens, des Erkennens der Dinge. Als Seinsgrund der Dinge gilt ihm die Wesenheit derselben, und zwar: Die metaphysische als der formale Grund ihrer inneren Möglichkeit, die physische als der formale und (bei Körpern) als der materiale Grund ihrer wirklichen Existenz. Der Grund des Werden der Dinges sind die Wirk- und Zweckursachen. Der Grund des Erkennens sind die früher von ihm entwickelten Denkgesetze des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten [3]). So bedurfte es für Aristoteles eigentlich

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. 14. Bd. (1901) S. 287 ff. — [2]) Vgl. Ausgabe der *Academia Regia Borussica*. Berlin, 1831. S. 496. — [3]) Schopenhauer

eines weiteren Seins- und Denkgesetzes nicht mehr, oder vielmehr das Gesetz des zureichenden Grundes gliedert sich bei ihm in die eben angeführten drei Klassen der Seins-, der Werde- und der Erkenntnissprincipien. Sagt er ja ausdrücklich nach Aufzählung derselben:

„Toties autem causae quoque dicuntur: omnes namque causae principia. Omnibus igitur principiis commune est esse primum unde aut est aut fit aut cognoscitur."

Ebensowenig stellt der hl. Thomas den Satz vom Grunde ausdrücklich auf; im engsten Anschluss an Aristoteles entwickelt er nur die beiden obersten Denkgesetze vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten.

10. Angesichts dieser Thatsache könnte man die Frage aufwerfen, ob es überhaupt nothwendig oder angebracht erscheine, den Satz vom Grunde als besonderes Gesetz aufzustellen. Wir haben keine Schwierigkeit, dies Gesetz als besonderes anzunehmen, wenn man seine logische Form in's Auge fasst; indessen glauben wir, dass dasselbe vom Gesetze des Widerspruches reell nicht verschieden sei, sondern eine specielle logische Umformung desselben darstellt, ähnlich wie die Grundbegriffe der Einheit, Wahrheit, Gutheit zwar logisch aber nicht reell vom Begriff des Seins sich unterscheiden. — Wenden wir nun einmal den Satz des Grundes auf die verschiedenen Klassen des Seins an, um zu sehen, was er eigentlich aussagt. Was besagt zunächst der Seinsgrund? Was ein mögliches Sein besitzt, hat einen Grund, warum es gerade ein mögliches und dieses mögliche Sein ist. Was ist das aber für ein Grund? Kein anderer als das betreffende mögliche Sein selbst, seine innere Widerspruchslosigkeit. Ferner, was ein physisches Dasein besitzt, hat einen formellen (bei Körpern auch einen materiellen) Grund, warum es physisches und gerade dieses physische Sein ist. Was ist das für ein Grund? Es ist die Wesenheit des Dinges selbst, insofern sie nicht blos mögliches, sondern physisches Sein hat. Man sieht also, dass der Seinsgrund sich schliesslich auf das Gesetz der Identität von Subject und Prädicat bezw. auf den Widerspruch zwischen möglichem und unmöglichem, blos mög-

führt in seiner Promotionsschrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" als vierten Grund noch den des Wollens an: wie uns scheint, mit Unrecht, weil der Grund unserer Willensacte, insofern sie Thätigkeiten sind, auf den Grund des Werdens d. h. auf die *causa efficiens,* welche der Wille selbst ist, zurückzuführen ist; insofern die Willensthätigkeit aber auf ein bestimmtes Object sich erstreckt, fällt ihr Grund mit dem Erkenntnissgrund zusammen.

lichem und wirklichem Sein stützt. — Was besagt ferner der Grund des Werdens? Jedes Werden muss einen Grund haben, warum es ein Werden ist, d. h. warum ein Wesen anfängt zu sein, nachdem es nicht war oder nicht so war, wie es nun wird oder geworden ist. Was bedeutet dieser Grund? Nichts anderes als die wirkende Ursache, so dass auf dem Gebiete des Werdens der Satz vom Grunde mit dem Princip der Causalität zusammenfällt, dieses letztere aber entwickelt Thomas mit Aristoteles direct aus dem Gesetze des Widerspruches. — Was sagt endlich der Grund der Erkenntniss aus? Jede Erkenntniss muss einen formalen Grund haben, warum sie Erkenntniss und gerade diese ist, d. h. sichere oder wahrscheinliche, wahre oder falsche. Ich sage formalen Grund; denn es handelt sich hier nicht um die Ursache bezw. Quelle, aus welcher unsere Erkenntniss materiell entspringt, sondern um den inneren Grund der Gewissheit oder Wahrheit der Erkenntniss. Und welches ist dieser Grund? Es ist die Evidenz bezw. deren Mangel. Die Evidenz ist aber die klare Einsicht, dass die erkannte Wahrheit objectiv so ist, wie ich sie erkenne, und nicht anders sein kann; es liegt ihr also das Gesetz des Widerspruches zu Grunde.

Es war ja ein Irrthum des Leibniz, dass er die Erkenntniss der nothwendigen Wahrheiten in letzter Linie auf das Gesetz des Widerspruches, dagegen die Erkenntniss der zufälligen Wahrheiten auf den Satz vom Grunde stützte. Er verwechselte dabei den Realgrund der Dinge mit ihrem Erkenntnissgrunde. Freilich hat auch unsere Erkenntniss der Dinge als Thätigkeit einen hinreichenden Grund, d. h. sie setzt eine wirkende Ursache voraus; aber es handelt sich hier nicht um den Act der Erkenntniss, sondern um ihre Wahrheit und Gewissheit. Jener hat immer einen zureichenden Grund, mag auch die Erkenntniss selbst nicht auf Wahrheit und Gewissheit beruhen; diese dagegen ist nur dann vorhanden, wenn ich die objective Nothwendigkeit der erkannten Wahrheit, mag sie nun eine absolute oder eine bedingte sein, erkenne und ihr Gegentheil ausschliesse. Eine solche Erkenntniss bietet aber nur das Princip des Widerspruches, welches die contradictorischen Gegensätze ausschliesst. Dazu kommt noch, dass Leibniz den Satz des Grundes benutzte, um sein falsches System zu begründen, indem er die reale Wechselwirkung der Dinge leugnete und die thatsächlichen Beziehungen der Weltdinge auf eine von Gott vorher bestimmte, in sich nothwendige Ordnung, die „harmonia praestabilita“, zurückführte. Demnach sollen wie alle Vorgänge in

der Natur, so auch alle unsere Erkenntniss- und Willensacte in den vorhergehenden ihren zureichenden Grund haben. Da ferner das Bessere im Vergleich zum weniger Guten der zureichende Grund sei, so müsse in der Natur um uns und in uns immer das Bessere geschehen. Daher nannte Leibniz das Princip des zureichenden Grundes auch „principium melioris." Wird aber der Satz vom Grunde so weit ausgedehnt und so erklärt, wie Leibniz es thut, so liesse sich nicht mehr begreifen, wie es einen Irrthum, ja, wie es eine Sünde geben könne, da ja alle diese Thätigkeiten einen zureichenden Grund haben und zwar durch die vorausgehenden Zustände nothwendig bedingt und im Vergleich zu allen anderen möglichen die besten sein sollen. Zugleich ist klar, dass mit diesem System die Freiheit Gottes und des Menschen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. — Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück.

11. Wir haben oben gezeigt, dass der Satz vom zureichenden Grunde, wenn man die einzelnen Arten seiner Anwendung betrachtet, auf das Gesetz der Identität oder des Widerspruches zurückweist. Es will uns sogar bedünken, dass man denselben unmittelbar aus den Begriffen des Seins und des Nichtseins ableiten kann durch blose Erklärung des Subjects- und des Prädicatsbegriffes. Betrachten wir einmal den Begriff des Seins, insofern er auf alle Dinge: mögliche und wirkliche, endliche und unendliche, substantielle und accidentelle, materielle und geistige Anwendung findet. Das Prädicat „einen zureichenden Grund haben" drückt kein specielles Sein aus — jeder Grund muss natürlich ein Sein in sich begreifen —, sondern ein solches, wie es dem Subject entspricht, so dass der Satz eigentlich nur ausdrückt: Jedes Sein hat ein ihm entsprechendes Sein —: wie man sieht, wieder der Identitätssatz. Betrachten wir nun die negative Form des Satzes: „Nichts ist ohne zureichenden Grund", oder: „Was ist, ist nicht ohne zureichenden Grund." Das Subject ist hier wieder der transscendentale Begriff des Seins; das Prädicat aber „ohne zureichenden Grund sein" ist nichts anderes als: Nichts sein; denn ohne Grund sein heisst soviel als: nicht sein, da jeder Grund in irgend einem Sein bestehen muss. Der Satz lautet also jetzt: Was ist, ist nicht Nichts, d. h. was ist, ist etwas —: wiederum das Princip der Identität. Man bemerke wohl, dass wir in dem Satze: Ohne Grund sein heisst so viel als: nicht sein, keine Schlussfolgerung aufstellen wollen, wie Chr. von Wolff es gethan bei Begründung des Satzes vom Grunde — das wäre gewiss eine *petitio principii* —, sondern nur eine Erklärung

der Bedeutung der Begriffe, aus welchen sich die Uebereinstimmung bezw. Identität von Subject und Prädicat nothwendig ergibt.

Man leitet endlich den Satz vom Grunde auch aus dem Princip des Widerspruches ab, indem man argumentirt: Wenn etwas ohne Grund wäre, müsste es zugleich sein und nicht sein: sein, weil das Subject eben ein Sein ausdrückt bezw. voraussetzt, — nicht sein, weil ohne Grund sein so viel heisst als nicht sein. Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit und im selben Subject widersprechen sich aber. Also kann Nichts ohne Grund sein. — Man darf natürlich diese Ableitung ebenfalls nicht als eine regelrechte Schlussfolge betrachten; denn sonst beginge man offenbar eine *petitio principii*[1]), weil man ja für den Satz vom zureichenden Grunde selbst wieder einen Grund suchte; sondern die ganze Argumentation soll nur eine Erklärung der Begriffe, sowie des unmittelbaren Zusammenhanges der obersten Denkgesetze sein. Wer die Begriffe des Seins und des Nichtseins bildet, erfasst auch sofort deren gegenseitige Beziehung und erkennt in ihnen, wenn auch *implicite*, die obersten Denkgesetze der Identität, des Widerspruches, des zureichenden Grundes. — Man könnte vielleicht noch darüber streiten, ob nicht der Satz vom zureichenden Grunde, weil in erster Linie Realprincip, früher, wenigstens *natura prius*, erkannt wird als das schon mehr complicirte Real- und Idealprincip des Widerspruches.

12. Aus dem bisher Gesagten erhellt, dass der Satz vom zureichenden Grunde ein analytischer ist. Leitet man ihn direct aus dem im Subject und Prädicat enthaltenen identischen Begriff des Seins ab, so ist er unmittelbar analytisch; leitet man ihn dagegen aus dem Princip des Widerspruches ab, so ist er mittelbar analytisch, wenn auch nicht auf dem Wege einer regelrechten Schlussfolge gewonnen. Es wäre also wohl nicht recht, den Satz vom Grunde einen synthetischen *a priori* zu nennen: synthetisch, weil man ihn nicht beweisen könne ohne *petitio principii* und auch nicht auf den Satz vom Widerspruch zurückführen könne; *a priori*, weil er nicht aus der blosen Erfahrung stammt, sondern „eine unbeweisbare, aber unmittelbar evidente Voraussetzung alles Denkens sei“[2]). Ein Satz, welcher ohne *petitio principii* nicht bewiesen werden kann, ist deshalb noch nicht ein synthetischer; so kann das Princip der Identität und des Widerspruches nicht bewiesen werden, beide sind aber gleichwohl

[1]) Vgl. Gutberlet, Allgem. Metaphysik, 3. Aufl. S. 100 ff. — [2]) Vgl. Akad. Monatsbl. a. a. O. S. 260.

rein analytischer Natur. Warum? Weil ihre Wahrheit und Nothwendigkeit nicht blos „Voraussetzung alles Denkens" ist, sondern unmittelbar aus der Vergleichung von Subject und Prädicat, welche den identischen Begriff des Seins ausdrücken, sich ergibt. Wenn es mittelbar evidente Sätze gibt, dann muss es auch unmittelbar evidente geben, damit unser Beweisverfahren einerseits nicht ins unendliche gehen müss, anderseits objective Wahrheit und Gewissheit erlange, nicht blos auf subjectiver Denknothwendigkeit beruhe, wie der Idealismus träumt. Wie das Licht der Sonne durch sich selbst sichtbar ist und der ganzen Körperwelt Sichtbarkeit verleiht, so gibt es und muss es Wahrheiten geben, welche durch ihre eigene Evidenz über allen Zweifel erhaben sind und unserer gesammten Erkenntniss ihre Gewissheit verbürgen; das sind eben die obersten Denkgesetze, und zu ihnen gehört auch der Satz vom Grunde. Es ist daher klar, dass diese obersten Wahrheiten Voraussetzung alles Denkens sind; aber nicht daraus ergibt sich zunächst oder allein deren Gewissheit und Nothwendigkeit für uns — das wäre wirklich nur ein sog. ontologischer Beweis, ein Schluss von der blosen Nothwendigkeit des Denkens auf die Nothwendigkeit des Seins —, sondern ihre objective Gewissheit und Nothwendigkeit ergibt sich aus dem objectiven Inhalt von Subject und Prädicat und deren Identität bezw. nothwendiger Beziehung: es ist die klare, unmittelbare Einsicht in die Natur des objectiven Seins selbst. Daraus ergibt sich dann naturgemäss für uns als Wirkung auch die subjective Denknothwendigkeit dieser objectiven Seinsverhältnisse, ähnlich wie wir nicht umhin können, die Sonne zu sehen, wenn ihr Licht unser offenes Auge trifft. Nur so können wir die objective Wahrheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniss gegen den Idealismus und Scepticismus sicher stellen.

### III. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten.

13. Dieses Gesetz lautet in seiner objectiven, ontologischen Bedeutung: „Jedes Ding hat entweder ein Sein oder hat keines"; in seiner logischen Anwendung lautet es: „Contradictorische Sätze können nicht zugleich wahr und falsch sein; ist der eine wahr, so ist der andere falsch, und umgekehrt"; oder: „Zwischen contradictorischen Gegensätzen bezw. Behauptungen gibt es kein Mittelglied." Dieses Gesetz wird namentlich bei indirecten Beweisen (*per exclusionem*) viel benutzt und erscheint naturgemäss immer in disjunctiver Form. Die Schwierigkeit besteht nur darin, die im selben Subject wirklich ent-

gegengesetzten Prädicate aufzustellen, um volle Gewissheit zu haben, dass alle Glieder der Disjunction vorhanden sind, und dass sie sich vollständig ausschliessen.

Der hl. Thomas beweist dieses Princip wieder im engsten Anschluss an Aristoteles [1]), zunächst aus den Begriffen von Wahr und Falsch. Der Beweis ist folgender:

„Hoc manifestum est primo ex definitione veri aut falsi. Non enim aliud est magis falsum, quam dicere, non esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum, quam dicere est quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur, quod quicunque dicit aliquid, aut dicit verum aut dicit falsum. Si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est; si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est. Et similiter si dicit hoc non esse: si dicit falsum, oportet esse; si verum, oportet non esse. Ergo de necessitate aut affirmativa aut negativa vera est. Sed ille, qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente; et ita nec affirmans nec negans de necessitate dicit verum vel falsum!" [2])

Der Beweis ist kurz folgender: Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum. Dieser Unterschied ist nicht nur ein subjectiver, sondern ein objectiver, d. h. die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem erkannten Gegenstand, der Irrthum aber die Nichtübereinstimmung, und zwar so, dass diese Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung an sich d. h. in formeller Beziehung keine Grade zulässt; sie ist untheilbar (*in indivisibili*): sie ist entweder da oder nicht da. Wohl kann ich eine mehr oder weniger klare Erkenntniss von der Wahrheit haben, dass 2+2=4 ist; aber dass 2+2=4, ist in sich nicht mehr oder weniger wahr. Wenn es also ein Mittelglied zwischen Sein und Nicht-sein, zwischen Ja und Nein geben könnte, dann gäbe es nicht mehr einen wesentlichen Unterschied zwischen Wahr und Falsch; denn das gedachte Mittelglied zwischen Sein und Nichtsein wäre zugleich wahr und falsch; ferner gäbe es keinen Unterschied mehr zwischen subjectiver und objectiver Gewissheit, weil das angenommene Mittelglied beides zugleich wäre; es gäbe dann endlich Grade der Wahrheit und Unwahrheit, und zwar unzählig viele, weil es zwischen Ja und Nein Mittelstufen gäbe, und ihre Zahl zu beschränken, wäre vom Standpunkt der Leugner unseres Satzes reine Willkür, ja ein Widerspruch mit sich selbst, da es ja zwischen zwei Gegensätzen immer einen Uebergang, gleichsam eine neutrale Zone gäbe, wo die Gegensätze

[1]) *Metaph.* III (IV), c. 4. — [2]) 4. *Metaph.* lect. 4; vgl. Alamannus, l. c. III. p. 44 sq.

sich zur Einheit auflösen und in Harmonie verschmelzen würden, wie Anaxagoras nach dem Zeugnisse des Aristoteles [1]) annahm, oder Alles wäre in gleichem Maasse wahr und falsch, wie Heraklit nach dem Zeugnisse desselben Aristoteles gelehrt haben soll. Es gibt aber doch wohl keinen vernünftigen Menschen, welcher alle Wahrheit oder wenigstens den Unterschied zwischen Wahr und Falsch leugnete. Also kann Niemand vernünftigerweise den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verwerfen.

Wir müssen zu dem Beweisgange bemerken, dass er ein *argumentum ad hominem* oder *ex concessis* darstellt, keine apodiktische Demonstration; denn der Obersatz setzt den Unterschied zwischen Wahr und Falsch, zwischen subjectiver und objectiver Gewissheit, die Untheilbarkeit der Wahrheit in formeller Beziehung voraus; er unterstellt also schon das Princip des ausgeschlossenen Dritten. Indessen dürfte es wohl Niemand geben, welcher ernstlich jene Unterstellungen des Obersatzes leugnete, und wer es versuchte, würde sofort mit sich selbst in Widerspruch gerathen, indem er eine bestimmte Behauptung als wahr aufstellt und damit ihr Gegentheil als falsch ansieht. Aristoteles weist daher auch ausdrücklich auf diesen Charakter der Beweisführung hin, indem er sagt:

„Ad has tamen omnes rationes petere oportet, ut in superioribus sermonibus dictum, non si sit aliquid aut non sit, sed si aliquid significet. Quare ex definitione disputandum est accipientibus quid verum quidve falsum significet“ [2])

14. Nach dem Vorgange des Aristoteles [3]) bringt der hl. Thomas [4]) noch eine zweite Begründung unseres Principes, welche sich auf den Unterschied zwischen contradictorischem und conträrem Gegensatz stützt. Geben wir statt des sowohl bei Thomas als bei Aristoteles dunkeln und schwer verständlichen Textes eine kurze Inhaltsangabe des Beweises, so wie wir ihn auffassen zu müssen glauben: Gäbe es ein Mittelglied zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Ja und Nein, so müsste dasselbe mit den beiden Gegensätzen entweder in derselben Gattung sein wie bei conträren Gegensätzen (*medium per participationem*), d. h. es müsste mit beiden etwas gemeinsam haben, wie die graue Farbe mit der weissen und der schwarzen, oder es hätte mit ihnen nichts gemein (*medium per abnegationem*), weil es einer anderen Gattung angehörte, wie z. B. der Stein gegenüber Mensch und Pferd.

---

[1]) l. c. c. 4 et 5. — [2]) l. c. c. 5. — [3]) l. c. c. 4. — [4]) 4. *Metaph* l. 4; Alamannus l. c.

Beide Annahmen aber sind unmöglich: die erste, weil contradictorische Gegensätze ihrem Begriffe gemäss nichts gemeinsam haben können: der eine ist eben nur die Verneinung des anderen, ohne etwas Positives an die Stelle zu setzen: Sein — Nichtsein; Mensch — Nichtmensch.[1]) Dagegen haben conträre Gegensätze ein gemeinschaftliches Subject und ein gemeinsames Genus; daher begreift man hier einen Uebergang von einem Gegensatz zum anderen z. B. von Kalt d. h. Nicht-Warm zu Warm und umgekehrt, — dort nicht, weil eben der positive *terminus a quo,* der wirkliche Ausgangspunkt fehlt. Es ist kein Nicht-Warm in Gestalt eines kalten oder weniger warmen — Objectes da, sondern ein Nichts, aus dem Nichts wird aber Nichts. Die zweite Annahme ist ebenso falsch, weil Mittelglieder undenkbar sind, wo eben nichts Gemeinsames ist; es soll ja gerade Aufgabe der Mittelglieder sein, die Gegensätze in etwas Gemeinsamem zu verschmelzen und so den gegenseitigen Uebergang zu ermöglichen. Also kann es zwischen contradictorischen Gegensätzen kein Mittelglied als Drittes geben.

Was wir bezüglich des ersten Argumentes bemerkten, gilt noch in höherem Maasse für dieses zweite: es ist ein *argumentum ad hominem, ex concessis.* An und für sich setzt der Obersatz das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten schon durch seine Bedingungsform, welcher immer ein disjunctives Verhältniss zu grunde liegt, voraus; ferner setzt der Beweis den Unterschied von contradictorischem und conträrem Gegentheil als zu recht bestehend voraus. Wer also diesen Unterschied zugibt, sowie die Berechtigung des disjunctiven Beweisverfahrens, wird auch die Richtigkeit des Schlusses anerkennen. Wer dagegen mit den Epikuräern, Skeptikern oder mit den Hegelianern, sowie mit den modernen Relativisten (Spencer), Positivisten usw. keine unabänderliche Wahrheit und objective Nothwendigkeit annimmt, wer mit Hegel die contradictorischen Gegensätze zu conträren herabsetzt, oder umgekehrt mit Herbart die conträren, ja alle Verschiedenheiten zu contradictorischen Gegensätzen stempelt, für den gilt der eben erbrachte Beweis nicht[2]). Hält ja Erdmann es sogar für unchristlich, ein so feindseliges Princip des ausgeschlossenen Dritten aufzustellen[3]).

15. Lässt sich denn nun dies Princip nicht auf apodiktische Weise und zwar *a priori* darthun? Wir glauben, gewiss, und zwar durch unmittelbare Ableitung aus dem Gesetze des Widerspruches, oder,

[1]) Vgl. Alamannus l. c. *ad primum* et *secundum.* — [2]) Vgl. Pesch, *Instit. logicales II,* 2, p. 55 sq. — [3]) l. c. p. 57.

wenn man will, aus den Begriffen des Seins und des Nichtseins selbst. Gäbe es nämlich ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, dann könnte man nicht mehr das Gesetz des Widerspruches aufrecht erhalten, dass etwas nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein könne. Denn es könnte ja eben dies Mittelglied sein, welches nach der Voraussetzung weder Sein noch Nichtsein, sondern etwas von beiden zugleich sein soll; ferner würden dann die Begriffe des Seins und des Nichtseins, sowie die ihnen entsprechenden Objecte sich gegenseitig nicht mehr aufheben, sondern in einem dritten, dem gedachten Mittelgliede, sich vereinigen und verschmelzen, wie Weiss und Schwarz in ihrer Mischung die graue Farbe darstellen. Nicht ohne Grund hält daher Ueberweg den Satz des ausgeschlossenen Dritten für reell identisch mit dem des Widerspruches, als eine besondere Form desselben, als Princip der contradictorischen Disjunction.[1]) Von demselben Gedanken waren wohl Thomas von Aquin und Aristoteles beherrscht, wenn sie beide unsern Satz im unmittelbaren Anschlusse an die Entwicklung des Princips vom Widerspruch, gleichsam als Corollar behandeln und dieselben Gegner für beide Denkgesetze erwähnen und bekämpfen.

Es versteht sich von selbst, dass unsere obige Ableitung nicht einen formellen Schluss darstellen soll, da seine disjunctive Form schon den Satz des ausgeschlossenen Dritten voraussetzt, sondern nur eine Erklärung des nothwendigen bezw. identischen Verhältnisses, in welchem dies Princip zu dem des Widerspruches, sowie zu den Begriffen des Seins und des Nichtseins steht. Zugleich ergibt sich aus unserer Ableitung, dass dasselbe evident analytischer Natur ist und ebenso allgemeine Giltigkeit beansprucht, wie das Gesetz des Widerspruches.

(Schluss folgt.)

[1]) System d. Logik, § 79.

# Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz.

Von Dr. phil. Roman Niestroj in Köln a. Rh.

Die meisten Probleme der Philosophie hat Leibniz nicht in zusammenhängender und systematischer Darstellung, sondern mehr gelegentlich und zerstreut in seinen zahlreichen Schriften behandelt. Dadurch wird es erschwert, sich ein klares Bild von seinen philosophischen Anschauungen zu machen, zumal wenn wir sie in Schriften polemischer Art erörtert finden. Auch das Problem der Willensfreiheit hat er hauptsächlich in dieser gelegentlichen Weise dargelegt. Wir stellen uns nun die Aufgabe, diesen Darlegungen nachzugehen und eine zusammenhängende Uebersicht seiner Aeusserungen über die Willensfreiheit zu geben. Alsdann wollen wir untersuchen, wie weit seine Anschauungen hierüber in das Gefüge seiner Philosophie überhaupt hineinpassen, und welche Stellung wir zu seiner Ansicht über die Willensfreiheit zu nehmen haben.

1. Fassen wir zuerst den Begriff der Willensfreiheit nach Leibniz negativ, d. h. wie er die Willensfreiheit nicht verstanden wissen will, so finden wir, dass er die vollständige Unabhängigkeit des Wollens zurückweist, die darin besteht, dass es von mir abhängt, ob ich will.

„Was das Wollen selbst anbetrifft", so führt unser Philosoph aus, „so ist es unrichtig, wenn man sagt, dass es ein Gegenstand des Wollens ist. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, aber wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins unendliche gehen" [1])

Diese Unabhängigkeit des Willens ist ihm ebenso ungereimt, „wie wenn es der Magnetnadel Vergnügen machte, sich nach Norden zu wenden, denn sie würde sich unabhängig von jeder anderen Ursache zu drehen glauben, da sie sich des unmerklichen Kreisens des magnetischen Stoffes nicht bewusst würde" [2]).

In diesem Sinne gibt es für Leibniz keine Willkür und keinen freien Willen; denn es besteht immer ein Grund, der den Willen zu seiner Wahl antreibt" [3]).

[1]) *Théod.* I, 51 c. Vgl. *Nouv. ess.* l. II, §§ 21, 22. — [2]) *Théod.* I, 50. — [3]) *Théod.* I, 45 u. a.

Ist nun die vollständige Unabhängigkeit des Wollens abzuweisen, und ist somit der Wille immer von einem bestimmten Streben erfüllt, so steht er auch niemals in einem Indifferenzpunkte. Bei Leibniz findet die Vorstellung, als ob sich unser Wille gegen die verschiedenen, uns möglichen Handlungen gleichgiltig verhielte, und er statt dessen, was er wirklich ausführt, ebenso gut etwas anderes wollen und thun könnte, durchaus unhaltbar. Wir sind in unserem Wollen niemals wirklich indifferent.[1]) Diese Indifferenz des Gleichgewichts („indifférence absolue ou d'équilibre"), eine das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit, die nach beiden Seiten hin gleich gross wäre, so dass nach keiner Seite hin eine grössere Neigung stattfände, verwirft Leibniz vollständig und tadelt die Annahme derselben mit den schärfsten Worten. Er nennt sie „chimérique"[2]), „une chimère, qui ne se trouve jamais dans la nature"[3]), „ce qui détruirait la véritabe liberté avec la raison et nous abaisserait au dessous des bêtes".[4]) Dadurch würde ja das grosse Princip des bestimmenden Grundes erschüttert werden[5]), das nach L. nie eine Ausnahme erleidet.[6]) Auch ist der Fall eines völligen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen deshalb unmöglich, weil das Universum nie so halbirt werden kann, dass alle Eindrücke des einen Theiles denen von seiten des anderen Theiles das Gleichgewicht halten.[7]) Man ist vielmehr stets nach der einen Seite mehr geneigt und folglich auch mehr bestimmt als nach der anderen.[8]) Denn obgleich man nicht immer den Grund einer Neigung einsieht, die uns veranlasst, zwischen zwei völlig gleich scheinenden Entschlüssen eine Wahl zu treffen, so wird doch immer ein, wenn auch nicht wahrnehmbarer Eindruck vorhanden sein, der uns bestimmt.[9]) Es wirkt ja eine unendliche Zahl grosser und kleiner, innerer und äusserer Beweggründe in uns zusammen, ohne dass man sich dessen bewusst wird.[10]) Aus diesem Grunde verwirft unser Philosoph die Anekdote über den Esel des Buridan, der zufolge bei der Annahme einer „indifférence d'équilibre" ein hungernder Esel, der zwischen zwei Wiesenplätze gestellt würde, verhungern müsste, da er sich nicht entscheiden könnte, die eine der beiden gleichen Weiden zu betreten. Dieser Fall ist nach Leibniz unmöglich und kann im Universum und in der Ordnung der Natur nicht vorkommen.

„Es wird immer im Esel und ausserhalb des Esels", so behauptet L., „sehr viele Dinge geben, die, obgleich sie uns nicht bemerkbar sind, ihn bestimmen werden, eher nach der einen als nach der anderen Wiese zu gehen"[11]).

---

[1]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21, § 36. — [2]) *Lettre à Mr. Coste.* p. 448. *Théod.* III. § 305, 308 u. a. Vgl. *Nouv. ess.* l. II. c. 21 § 47. — [3]) *Théod.* III. § 303, II. § 175. — [4]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21 § 15. — [5]) *Théod.* II. 175. — [6]) *Th.* II. 44. — [7]) *Th.* III. § 307. — [8]) *Th.* II. § 132. — [9]) *Th.* III. § 305. — [10]) *Th.* I. § 46; *Lettre à Mr. Coste.* p. 449; *Nouv. ess.* l. II. § 13. — [11]) *Th.* I. § 49.

Und mit Hinweisung auf den menschlichen Willen heisst es weiter: „Und obgleich der Mensch frei ist, was der Esel nicht ist, so ist es nichts desto weniger wahr, dass auch beim Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen unmöglich ist, und dass ein Engel oder wenigstens Gott immer den Entschluss, den der Mensch gefasst hat, würde begründen können, indem er eine Ursache oder einen treibenden Grund darlegt, der den Menschen wirklich zu dem gefassten Entschlusse bewogen hat, obgleich dieser Grund häufig zusammengesetzt und uns unbegreiflich sein würde, weil die Verkettung der unter einander zusammenhängenden Ursachen sehr weit geht."[1])

Und in echt Leibniz'schem Sinne führt diesen Gedanken Kuno Fischer[2]) weiter aus, wenn er sich über die Fabel „Herkules am Scheidewege" also auslässt:

„In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge, gehört die Geschichte vom Herkules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster die unbedingte Wahl entscheidet . . . . Die Phantasie kann leicht einen Herkules erdichten, der das Laster ebenso gut hätte wählen können als die Tugend; sie kann den Helden in einen abstracten Moralisten verwandeln, dem das Gute und Böse wie zwei verschiedene Wege vorliegen, zwischen denen er selbst eine neutrale Stellung einnimmt: die Phantasie, wenn sie die eines Prodikus ist, kann solche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerspricht der wahren Natur des menschlichen Willens. Niemals ist der menschliche Wille so indeterminirt, dass er ohne Neigung zwischen entgegengesetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen sich in unserer Seele Gutes und Böses so genau und so rein von einander, dass auf der einen Seite die reine Tugend, auf der anderen das reine Laster, und zwischen beiden im Indifferenzpunkte der unschlüssige Wille steht. Der Scheideweg in der Fabel und der Mensch an diesem Scheidewege sind rhetorische Erfindungen."

2. Wie will nun Leibniz die Willensfreiheit positiv gefasst wissen? Wenn eine Unabhängigkeit und Indifferenz des Willens ausgeschlossen ist, so muss er durchgängig bestimmt sein. Diese Bestimmung („détermination") darf aber nach Leibniz nicht mit Nothwendigkeit verwechselt werden, denn „bestimmt — determinirt — werden ist etwas ganz anderes als mit Gewalt gestossen oder mit Zwang vergewaltigt zu werden."[3]) Damit wird der äussere Zwang verworfen. Dann aber muss die Bestimmung des Willens von innen, d. h. aus der Seele, kommen, denn, wie L. sagt, stammen alle Gedanken und Thätigkeiten unserer Seele aus dem Innern.[4])

Um diesen Gedanken genauer zu erfassen, müssen wir näher auf die Lehre unseres Philosophen von der Monade eingehen. Jede Monade — und die Seele ist eine mit deutlichen Vorstellungen und mit Erinnerung behaftete Monade[5]) — ist in unaufhörlicher Veränderung begriffen, da

[1]) *Th.* I. § 49. — [2]) Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. Heidelberg. 1889. — [3]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21. § 13. — [4]) *Nouv. ess.* l. I. § 1. — [5]) *Monad.* § 19.

sie eine selbstthätige Kraft ist. Diese Veränderung kann aber nicht von aussen, sondern muss von innen stammen, da die Monade nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern einfach ist. Hat sie aber den Grund aller Veränderungen in sich, so enthält sie potentiell in jedem Zustande die ganze Reihe der folgenden.

„Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera“[1])

Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft, heisst es an einer anderen Stelle.

„Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir“[2]) „Man muss wissen, dass jede Seele alle vergangenen Eindrücke bewahrt. In jeder Substanz hat die Zukunft eine vollständige Verbindung mit der Vergangenheit“[3])

Dieses findet aber nur in unkörperlicher, ideeller Weise d. h. als Vorstellung statt. Jede Monade wirkt nun nicht für sich, ohne Zusammenhang mit den anderen, und ohne von den anderen etwas zu wissen. Jede Monade spiegelt vielmehr das ganze Universum wieder, d. h. jede Monade stellt sich das Universum vor, eine jedoch deutlicher wie die andere, jede überhaupt in Hinsicht auf bestimmte Dinge und ihrem Gesichtspunkt gemäss.[4]) Da nun die Monade nur vorstellende Kraft ist, so ist auch alles, was in ihr ist, auch Vorstellung. Jede Monade besitzt also die Vorstellung von allem[5]). Ausser diesem hat die Monade auch ein Princip der Passivität. Durch dieses oder die Materie sind ihre Vorstellungen gehemmt. Daher gehört zu ihrem Wesen das Streben, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen und ihre Vorstellungen zu vervollkommnen.[6])

Im menschlichen Geiste erhebt sich das Vorstellen der Monade zum Denken und zur Vernunft, und ihre zweite Bestimmung, das Streben, steigert sich zum Wollen. Da nun alle Thätigkeiten der Seele aus ihrem Innern stammen, so quillt auch das Wollen aus der Seele, als der unerschöpflichen Lebensquelle. Diese Spontaneität des Willens oder das Sich-selbst-bestimmen wird zur Freiheit, wenn die Ueberlegung hinzukommt. Deshalb nennt Leibniz diejenigen Handlungen frei, die spontan und überlegt sind.[7])

„Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel si intelligens sit liberum est, quatenus aliunde determinatur, eatenus servit seu est coactum“ heisst es an einer anderen Stelle.[8])

---

[1]) *Lettre à Mr. Arnauld:* O. P. p. 107. — [2]) *Monadologie* § 56. *Théod.* III. § 360. — [3]) *Nouv. ess.* l. II. c. 1 § 12. — [4]) *Lettre à Mr. Arnauld:* O. P. p. 107; *Monad.* § 56, 57; *Principes de la nature et de la grâce.* O. P. 714 § 3. — [5]) *Système nouv.* § 14. O. P. p. 127. *Principes de la nature.* § 4: O. P. p. 715. Princip der Activität. — [6]) *Lettre à Mr. Borguet* 2: O. P. p. 720. *Monad.* § 15. — [7]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21 § 9. — [8]) *De libert.:* O. P. p 669.

Ein wichtiger Factor für die Willensfreiheit ist also die Vernunft. Sie ist nach Leibniz gewissermaassen die Lenkerin des Willens. Geht dies doch schon aus der Auffassung des Verhältnisses der zwei Seelenkräfte der Seele, des Denkens und des Wollens, hervor, wonach dem Vorstellen das Wollen und Handeln nothwendig folgt! Ferner wird diese Auffassung durch die Aeusserungen unseres Philosophen über das Zustandekommen der Willensacte bestätigt.

Verschiedene Wahrnehmungen und Neigungen, die theils unmerklich und unbewusst, theils merklich, aber verworren, theils deutlich sind, kämpfen unter einander, versetzen die Seele in eine gewisse Unruhe und treiben sie vorwärts.[1]) Sie belasten die Wage der Ueberlegung, wie sich Leibniz unter einem anderen Bilde ausdrückt[2]), und diejenige Neigung, die ihrem Gewichte nach die stärkste ist, ergreift der Wille gewiss und untrüglich.[3]) „La choix suit la plus grande inclination."[4]) Der Wille wird also zu dem bestimmt, was den stärksten Eindruck auf ihn macht. Was macht nun den stärksten Eindruck auf ihn? Darauf antwortet Leibniz:

„Der Wille wird immer nur durch die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt, zum Handeln getrieben."[5])

Der Wille wird nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt.[6]) In dieser Darlegung liegt ferner, dass das Böse als die dem Guten entgegengesetzte Vorstellung den Willen vom Handeln abhält. Die Entscheidung nun darüber, was gut und böse ist, fällt der Vernunft anheim. Mithin determinirt die Vernunft den Willen zum Handeln, und zwar in der Weise, dass sie ihm die stärksten Gründe oder Eindrücke vorhält. Damit ist aber nicht etwa nach Leibniz die Freiheit des Willens aufgehoben. Vielmehr werden die Grade der Willensfreiheit bestimmt, je nachdem sich der Wille von der Vernunft determiniren lässt. Diese Grade sind indessen verschieden nach der Verschiedenheit der Deutlichkeit der Vorstellungen der Seele. Klar sind die Vorstellungen, wenn sie ausreichen, um einen Gegenstand von anderen zu unterscheiden, andernfalls dunkel; sie sind deutlich, wenn sie auch die einzelnen Merkmale des Gegenstandes zu unterscheiden vermögen, andernfalls verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur Erkenntniss der einfachsten Theile des Gegenstandes ausreichen.[7]) Lässt sich nun der Wille nur von verworrenen Vorstellungen, die Leidenschaften genannt werden, leiten, so ist er unfrei. „Die Leidenschaften machen", wie L. sich ausdrückt, „die Knechtschaft der Seele aus."[8]) „Eo magis est servitus quo magis agitur ex animi passionibus."[9]) „Wenn aber bei dem, der handelt,

[1]) *Nouv. ess.* l. c. § 39, 46. — [2]) *Nouv. ess.* l. c. §§ 40, 67. *Th.* III. § 324. — [3]) *Nouv. ess.* l. c. § 8. *Th.* I. § 43, 45, 53. — [4]) *Lettre à Mr. Coste:* O. P. p. 448. [5]) *Th.* I. § 44. [6]) *Th.* I. § 45. — [7]) *Ep. ad Wagnerum:* O. P. p. 466; *Nouv. ess.* l. II. c. 29: Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. — [8]) *Th.* I. § 64. [9]) *De libert.:* O. P. p. 669.

keine Urtheilskraft vorhanden ist, so ist auch keine Freiheit vorhanden", heisst es an einer anderen Stelle.[1]) Ueberhaupt würden wir nach Leibniz nicht frei sein, „wenn wir durch etwas anderes, als durch das letzte, in unserem Geiste gemäss unserem Urtheile über das Gute und Böse einer Handlung gebildete Resultat bestimmt würden."[2]) Je mehr aber sich jemand durch die Vernunft zum Guten bestimmen lässt, um so freier ist er.

„Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione."[3]) „Zu wollen und dem letzten Resultate einer ernstlichen Prüfung gemäss handeln, ist eher eine Vollkommenheit als ein Fehler unserer Natur. Und soviel fehlt, dass dadurch unsere Freiheit erstickt oder verkürzt werde, dass sie vielmehr gerade dadurch vollkommener und vortheilhafter wird."[4])

Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist nach Leibniz der höchste Grad der Freiheit.[5])

„Wer würde deswegen geistesschwach sein", so führt L. weiter aus, „weil ein Geistesschwacher durch weise Ueberlegungen weniger bestimmt wird, als ein Mensch von gesundem Geiste? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Unsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, dass aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist. Heutzutage gibt es Leute, welche es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu predigen und sie als eine unbequeme Pedantin zu behandeln . . . . Wenn diejenigen, die die Vernunft verspotten, im Ernst redeten, so wäre das in der That eine neue, den vergangenen Jahrhunderten unbekannte Verirrung. Gegen die Vernunft sprechen, heisst gegen die Wahrheit sprechen, denn die Vernunft ist die Verkettung von Wahrheiten. Es heisst gegen sich selbst sprechen, gegen sein eigenes Wohl, da der Hauptzweck der Vernunft darin besteht, es zu erkennen und ihm nachzuleben."[6])

Leibniz' Ansicht also über das Verhältniss der Willensfreiheit zur Vernunft ist die, dass die Freiheit um so grösser ist, je mehr man sich durch die Vernunft, die Unfreiheit um so grösser, je mehr man sich durch die Leidenschaften bestimmen lässt. In diesem Sinne ist Gott der freieste, ja der einzig freie, weil er nur adäquate Vorstellungen hat.[7])

Die menschliche Seele indessen hat neben den deutlichen Vorstellungen noch verworrene, die leidenschaftliche Gemüthsbewegungen hervorrufen und das freie Handeln vielfach beeinträchtigen. Der Wille soll sich aber von klaren und wahren Vorstellungen leiten lassen. Deshalb müssen wir darnach trachten, unsere Vorstellungen zu vervollkommnen und nach Aufklärung zu streben. Das klare und deutliche Denken bildet den Hauptfactor der Moral, wodurch allgemein verbindliche Sittengesetze gegeben, und demgemäss das moralische Handeln ermöglicht wird. Die Principien des moralischen Handelns sind uns nach Leibniz' Ueberzeugung

[1]) *Th.* I. § 34. — [2]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21 § 48. — [3]) *De libert.*: O. P. p. 669. — [4]) *Nonv. ess.* l. c. § 48. — [5]) *Nouv. ess.* l. c. § 50. — [6]) *Nouv. ess.* l. c. § 50. — [7]) *De libert.*: O. P. p. 669.

angeboren, indem sie zuerst als moralischer Instinct in uns wirken.[1]) Hieraus entwickeln sich die deutlichen Vorstellungen. Der moralische Instinct ist nun gerichtet auf das Verlangen nach Lust oder Freude und die Abneigung gegen den Schmerz.[2]) Was zur Lust dient oder beiträgt, ist ein Gut, wie ein Uebel das, was zum Schmerz dient.[3]) Nach Gütern zu streben und die Uebel zu vermeiden, ist Naturtrieb jedes Lebewesens. Bei den vernünftigen Wesen wird dieser Naturtrieb ein Streben nach dauernder Lust, nach Glückseligkeit.[4]) Da nun das unser Glück ausmacht, was unsere Vollkommenheit fördert, so besteht die Glückseligkeit in der Empfindung einer beständigen Vollkommenheit. Die grössere Vollkommenheit beruht hinwiederum auf der grösseren Deutlichkeit unserer Vorstellungen. Denn nichts dient mehr zur Glückseligkeit als die Erleuchtung des Verstandes und die Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniss jener Dinge zu suchen, die unseren Verstand immer weiter zu höherem Lichte bringen können.[5]) Je mehr sich die Vorstellungen unseres Geistes vervollkommnen, desto deutlicher wird er sich des Zusammenhanges mit allen anderen Wesen bewusst sein, da er, wie jede Monade, ein Spiegel des Universums ist, desto mehr wird der Geist seine eigene Glückseligkeit mit der aller anderen verbinden. Und in dieser Gesinnung liegt das Wesen der Liebe, wie dies aus den Definitionen über die Liebe hervorgeht. Die eine lautet:

„Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam.“[6])

An einer anderen Stelle heisst es also:

„La charité est une bienveillance universelle; la bienveillance est disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude à l'acte; et l'amour est cet acte ou état actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui.“[7])

Darin besteht also nach Leibniz das höchste Glück und damit die höchste Vollkommenheit, sich selbst möglichst zu vervollkommnen und zur Vervollkommnung aller anderen beizutragen. Als geeignete Mittel der Vervollkommnung, die unser eifrigstes Streben sein soll, gibt Leibniz unter anderem an die Erziehung und die Selbstzucht.

„Man müsste“, so führt er diesen Gedanken aus, „den Anfang mit der Erziehung machen, die in der Art geregelt werden sollte, dass man die wahren Güter und Uebel, soviel als möglich ist, zur Empfindung brächte, indem man die von ihnen gebildeten Begriffe auf die zu diesem Zwecke möglichst passenden Umstände anwendete.“[8])

„Ein schon Erwachsener“, so fährt er mit Bezug auf die Selbstzucht fort,

[1]) *Nouv. ess.* lib. I. § c. 2. § 3. — [2]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21. § 36. — [3]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21. § 16. — [4]) Von der Glückseligkeit: O. P. p. 672. — [5]) *Nouv. ess.* l. c. § 41. cfr. p. 52. — [6]) *De nationibus iuris et institutione.* O. P. p. 118. — [7]) *Sentiment de Mr. Leibniz sur le livre . .*: O. P. p. 789. — [8]) *Nouv. ess.* l. II. c. 21. § 35.

„dem eine solche treffliche Erziehung fehlt, muss lieber spät als niemals erleuchtete und vernünftige Vergnügungen zu suchen beginnen, um sie denen der Sinne, welche verworren, aber eindringlich sind, entgegenzusetzen.“ [1])

Der Geist müsse sich im voraus rüsten und sich schon im Gange befinden, von Gedanken zu Gedanken fortzuschreiten, um sich nicht mit ausgleitendem und unsicherem Tritt zu sehr aufzuhalten. Es sei darum gut, sich im allgemeinen anzugewöhnen, an gewisse Dinge nur im Vorübergehen zu denken, um sich die Geistesfreiheit besser zu bewahren. Das Beste aber sei, an methodisches Vorgehen sich zu gewöhnen und in einen Gedankengang einzuleben, dessen Verbindung die Vernunft und nicht der Zufall stiften. [2])

„Und darum ist die Gewohnheit gut, sich von Zeit zu Zeit zu sammeln und sich über den jedesmaligen Tumult der Eindrücke zu erheben, sich von der Stelle, wo man sich gerade befindet, zu entfernen und sich zu sagen: Dic cur Sic? respice finem!“ [3]) . . . . „Durch diese Verfahrungsweisen und Kunstgriffe werden wir gleichsam Herren unserer selbst und können uns mit der Zeit dazu bringen, zu denken und zu handeln, wie wir zu wollen wünschen und uns die Vernunft gebietet“. [4])

3. Es ist also nach Leibniz die Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande und näher die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande, wodurch die Richtung unserer Gesinnungen und Handlungen bestimmt wird. Von dem Grade der Klarheit unseres Verstandes hängt der Grad unserer Freiheit und unserer Glückseligkeit ab. Wie kann aber bei dieser Determination des Wollens durch die Vernunft ein freier Wille überhaupt bestehen? Treten nicht vielmehr die Willensacte mit Nothwendigkeit ein? Leibniz hat wohl eingesehen, dass bei einer derartigen „untrüglichen und sicheren“ Einwirkung der Vernunft auf den Willen die Freiheit des letzteren gefährdet ist. Deshalb wiederholt er in verschiedenen Wendungen den Gedanken, dass die stärksten Eindrücke und Gründe, die die Vernunft dem Willen vorhält, letzteren zu dem Entschlusse, den er ergreift, nicht zwingen, sondern nur geneigt machen.

„En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre.“ [5])

Diese Gründe wirken nach Leibniz' Ansicht nicht mit absoluter Nothwendigkeit und verhindern den Willensact nicht, zufällig zu sein. [6]) Denn „man muss das Nothwendige von dem, wenn auch bestimmten Zufälligen unterscheiden; und nicht allein die zufälligen Wahrheiten sind nicht nothwendig, sondern auch ihre Verknüpfungen haben nicht immer eine absolute Nothwendigkeit, denn in der Art und Weise, die Consequenzen zu bestimmen, die in nothwendigen Verhältnissen stattfinden und in denen, die in zufälligen stattfinden, gibt es ohne Zweifel einen Unterschied.“ [7])

[1]) *Nouv. ess.* l. c. — [2]) *Nouv. ess.* l. c. § 47. — [3]) *Nouv. ess.* l. c. — [4]) *Nouv. ess.* l. c. *Lettre à Mrs. Coste de la necessité et la contingence 1.* O. P. p. 448. — [5]) *Th.* I. § 43. — [6]) *Nouv. ess.* II. c. 22 § 8. — [7]) *Nouv. ess.* l. c. § 13.

Leibniz unterscheidet nämlich eine metaphysische oder logische und eine hypothetische oder moralische Nothwendigkeit. Die metaphysische Nothwendigkeit gilt unbedingt und schliesst das Gegentheil aus, während die hypothetische oder moralische die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausschliesst. Die erstere, bedingt durch den Satz des Widerspruches oder der Identität, geht auf die nothwendigen oder Vernunftwahrheiten, die andere, bedingt durch den Satz des zureichenden Grundes, geht auf die Erfahrungswahrheiten. Diese sind zufällige Thatsachen, die auch ebenso gut anders sein könnten, als sie in Wirklichkeit sind. Dieser Zufälligkeit entspringt eben, auf das Gebiet der menschlichen Handlungen angewandt, der Begriff der Freiheit.[1])

„Eben deshalb ist ja", so meint Leibniz, „die Wahl frei und von der Nothwendigkeit unabhängig, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet."[2])

Indessen wirkt auch diese moralische Nothwendigkeit untrüglich und sicher.[3]) „Il est certain qu'elle prendra ce parti", heisst es vom Willen.[4]) Derselbe Gedanke wird in folgender Stelle ausgesprochen:

„Cependant le choix, quelque déterminé que la volonté y soit, ne doit pas être appellé nécessaire absolument et à la rigueur; la prévalence des biens apperçus incline sans nécessiter, quoique tout considéré cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet."[5])

Diese Unterscheidung zwischen dem Nothwendigen und dem Gewissen oder Untrüglichen („entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible"), der metaphysischen Nothwendigkeit und der moralischen („et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale")[6]), die Leibniz für die freiwilligen Handlungen fordert[7]), löst sich in Nichts auf; denn da die Wahl zwischen verschiedenen an sich möglichen Willensrichtungen nach Leibniz' Ueberzeugung unter den Bedingungen eines gegebenen Falles immer nur so ausfallen kann, wie sie wirklich ausfällt, so ist in der Wirklichkeit in diesem bestimmten Falle auch nur das eine Wollen, das wirklich vor sich gegangen ist, möglich.

Ein anderes Wollen, wenn es auch ideell möglich ist, tritt also in Wirklichkeit niemals ein. Und wenn unser Philosoph selbst den Satz aufgestellt hat, dass ein Vermögen, das niemals in Ausübung komme, nichtig sei, so unterliegt die gewählte Willensrichtung ebenso gut einer absoluten Nothwendigkeit. So ist der Versuch Leibniz', den Begriff der Freiheit durch die Unterscheidung der metaphysischen und der moralischen Nothwendigkeit zu retten, durchaus verfehlt.

[1]) *Th.* III. § 288, *Lettre à Mr. Coste.* p. 448. — [2]) *Th.* I. § 45. — [3]) *Nouv. ess.* II. c. 21. § 8. *Lettre à Mr. Coste.* p. 448. — [4]) *Th.* I. § 43. — [5]) *Nouv. ess.* l. c. § 49. — [6]) *Th.* III. § 310. — [7]) *Lettre à Coste:* O. P. p. 448.

(Schluss folgt.)

# Der altägyptische Göttermythus in seinen Beziehungen zur griechischen Naturphilosophie und den Göttersagen indogermanischer Völker.

Von Max Jacobi in Thorn.

## I.

Durch eine hochinteressante Vorlesung des bekannten Orientalisten Prof. Dr. Hommel zu München über die „Religionsgeschichte des alten Orients“ wurde ich auf verschiedene merkwürdige Uebereinstimmungen des ägyptischen Göttermythus mit der jonischen Naturphilosophie und den Göttersagen indogermanischer Völker aufmerksam gemacht.

Eine kurze Darlegung der wichtigsten Punkte erscheint um so angebrachter, als die betreffenden Thatsachen bisher von den Fachgelehrten völlig ausser Acht gelassen wurden. Eine genaue Erläuterung aller Uebereinstimmungspunkte behalte ich mir für eine grössere Abhandlung vor, zu der mich Herr Prof. Hommel gütigst anregte.

Schon in den ältesten Denkmälern ägyptischer Cultur und Gesittung, den Pyramiden, begegnet man — neben einer Anzahl von Halbgötter, und -Geistern — einer Neunheit von „oberen Göttern“, als deren Vater *Tum* erscheint (nach Prof. Hommel dem babylonischen Götterknaben *Nun* verwandt). Man begegnet dann an dritter Stelle in dieser Götterliste dem Erdgotte *Keb* oder besser *Seb*. Als dessen Gemahlin erscheint die Göttin des Luftmeers *Nut*. Man findet das Götterpaar fast ausschliesslich so abgebildet, dass *Nut* als Göttin der Luft sich über *Keb* dem Erdgotte, lagert, um von ihm befruchtet zu werden. Aus dieser Ehe nun entspross — nach dem Göttermythus — *Usiris* (= *Osiris*), *Usit* (= *Isis*), *Set* und *Nebt'hat*. *Usiris* wurde allmählich zum personificirten Sternenhimmel und zum Sonnengotte, in ihm verkörperte sich — kurz gesagt, das ganze Himmelszelt. — So lautet eine Stelle im „Todtenbuche“ [1]) (Kap. 60 3/5): „Ich bin *Usiris*, der Grosse der göttlichen Körper-

[1]) Das „Todtenbush“ ist eine Sammlung von Papyri, die Segenssprüche und Lobpreisungen auf die Götter enthalten. Man gab einzelne Abschnitte aus dem „Todtenbuche“ den Mumien auf einer Papierrolle in's Grab mit.

schaft, der Gott der Götter, erzeugt von meinem Vater *Seb*." . . . — Ich bin der *Orion*, welcher berühret die Erde und heimfährt bei der Dämmerung der Gestirne des Himmels". — In „Orion" — dem glänzendsten Sternbilde der nördlichen Halbkugel — dachten sich die alten Aegypter den ganzen Sternenhimmel verkörpert.

Noch eine grosse Anzahl anderer Stellen liesse sich als Beleg anführen dafür, dass *Usiris*, der Sohn des Erdgottes und der Luftgöttin, den Sternenhimmel, besonders aber die Sonne verkörperte, während seine Schwester und Gattin *Usit (Isis)* mit dem Monde identificirt wurde. — Nun denke man an die Lehre der altjonischen Philosophenschule betreffs der Entstehung der Himmelskörper, wie sie besonders Anaximenes (Blütezeit um 539 v. Chr.) vertreten hat. Darnach sind die Gestirne durch die Vereinigung der Erde mit der sie umgebenden feuchten Lufthülle erzeugt und letzterer entsprossen. — Es ist nunmehr der enge Zusammenhang zwischen dem altägyptischen Göttermythus und der naturphilosophischen Auffassung der jonischen Schule klar; denn wie dort *Usiris* und *Usit*, in denen sich die gesammte Sternenwelt — einschliesslich Sonne und Mond — verkörpert, durch die Vereinigung des Erdgottes *Seb* mit der Luftgöttin *Nut* erzeugt und letzterer entsprossen sind, so haben auch die altjonischen Philosophen die Gestirne aus dem dunstigen Luftmeere entstehen lassen, welches die Erde umlagert.

Indessen sei es gestattet, auch auf einen bisher unbeachteten Zusammenhang des altgriechischen Göttermythus mit demjenigen der Aegypter kurz hinzuweisen.

Aus der ehelichen Verbindung von *Usiris* und *Usit* entspross *Hor*, der griechische *Horus*. Beide, *Usiris* und *Horus*, erscheinen nun schon frühzeitig als personificirte Sonne, ohne dass man zwischen beiden einen besonderen Unterschied in seiner wahren Bedeutung hat hervortreten lassen. Erst spät ward *Hor* der Gott der Morgensonne, als welcher er mit *Set* — dem Gotte der Finsterniss — siegreich für seinen Vater *Osiris* kämpfte[1]).

Man findet nun die Gestalten des *Osiris* und des *Horus* unschwer im Apollon und im Helios des altgriechischen Pantheon's wieder. Apollon und Helios, ursprünglich zwei gesonderte Personificationen der Tagesgöttin, wurden endlich in ihren Attributen zu einem Gotte, und erst spät trennte man die beiden Göttergestalten, indem man Helios das Symbol der Morgensonne gab.

Man kennt fernerhin einen altägyptischen Mythus, in dem schlicht erzählt wird, dass *Usiris*, der Gott des Lichtes, das Princip alles Guten,

[1]) Offenbar liegt dem sinnigen Mythus die Thatsache als Kern zugrunde, dass den ersten Strahlen der Morgensonne die Finsterniss der Nacht weichen muss.

den hinterlistigen Nachstellungen eines neidvollen Bruders, *Set*, des Gottes der Finsterniss, des Princips alles Bösen, endlich zum Opfer gefallen sei. Wem fällt hier nicht der Zusammenhang dieses altägyptischen Mythus mit der tiefsinnigen altgermanischen Sage auf, laut welcher *Baldur*, der gütige Gott des Lichtes, der Hinterlist des bösen Gottes der Finsterniss, *Loki*, erliegen muss?

Beiden Sagen — der altägyptischen, wie der altgermanischen — liegt wohl die Erscheinung der Sonnenfinsternisse als Kern zugrunde.

Bemerkenswerth ist fernerhin, dass nach dem altägyptischen Mythus der Leichnam des *Osiris* von *Set* in 14 Stücke zerrissen wird, die seitens der jammernden Gattin *Isis* gesammelt und bestattet werden. Jene vierzehn Leichnamtheile vergleicht Brugsch in seinem vorzüglichen Werke „Religion und Mythologie der alten Aegypter" treffend mit der Anzahl der Nächte des abnehmenden Mondes. Dass *Isis*, die Mondgöttin, nach dem Tode ihres Gemahls ewig trostlos umherirrt, lässt sich gleichfalls aus einer einfachen Naturerscheinung mit genügender Sicherheit erklären. Denn schon den altägyptischen Priestern wird es bekannt gewesen sein, dass das Mondlicht von der Sonne erborgt sei, und dass nach der Vernichtung der Tagesgöttin auch der stille Hirte der Nächte jeglichen Glanz und hiermit jegliches Leben eingebüsst habe.

## II.

Uebrigens ist es sehr leicht, auch in einem anderen Punkte die Abhängigkeit der jonischen Philosophie von der altägyptischen Mythologie nachweisen zu können. So war nach einem altägyptischen Mythus am Anfang — vor Erschaffung der Welt — *Nun*, der zeugende feuchte Urstoff. Auch Thales lehrte, dass der Urstoff feucht gewesen wäre! —

Doch lässt sich nicht nur die jonische Philosophie auf altägyptische Quellen zurückführen, sondern in noch bedeutend überraschenderer Weise auch jene dunkle geheimnisvolle Philosophie der Pythagoräer. Die Philosophie des Pythagoras gipfelt bekanntlich in der Zahlensymbolik. Einer ganz besonderen Verehrung unter den Zahlen erfreute sich die „Eins"; sie war nicht „eine" Zahl, sondern „die" Zahl, sie war der Anfang und der Ursprung aller Zahlen, somit für Pythagoras aller Dinge, kurz das Grundprincip alles Seienden. Woher rührt nun wohl jene sonderbare Verehrung der „Eins"? — Wir können uns dieselbe sofort erklären, wenn wir berücksichtigen, dass die „Eins" in altägyptischer Hieroglyphenschrift sehr oft durch das heiligste Zeichen, das Sonnenbild ⊙, wiedergegeben wird. Das Sonnenbild ⊙ gilt nun auch als Determinativ für den Namen des *Râ*, seit der Mitte des neuen Reiches *Us-irâ* oder *Us-iri* genannt. *Us-iri* ist als erstes Seiendes aus dem *Nun*,

dem Chaos, entstanden, er hat sich selbst — nach dem ägyptischen Mythus — sein Haus, die Welt, gebaut; somit ist *Us-iris* die personificirte Sonne, auch das Grundprincip aller Dinge. Wenn nun die „Eins" in hieroglyphischer Schrift sehr häufig durch das heilige Zeichen des *Us-iri* ⊙ wiedergegeben, und hierdurch die „Eins" selbst als das Grundprincip alles Seienden erklärt wird, so lässt sich ein ägyptischer Ursprung jener Zahlensymbolik des Pythagoras mit Recht vermuthen. Jetzt wird es uns auch erklärlich, weshalb — nach Plutarch — die Pythagoräer in ihrer Geheimsprache die „Eins" als „Apollon" bezeichnet haben. Denken wir doch nur an das hieroglyphische Zeichen für „Eins", das Sonnenbild ⊙. Wenn wir fernerhin bei Plutarch lesen, dass Pythagoras die „Drei" mit „Gerechtigkeit" zu bezeichnen pflegte, so dürfte ebenfalls die Hieroglyphe für „Drei" dieser Bezeichnung zugrunde liegen. Die Hieroglyphe für „Drei" war nämlich eine Abbildung des Lichtgottes *Râ* des Gottes der Gerechtigkeit, nebst seinen beiden Kindern *Schu* und *Tafnut*. So lässt sich auch die Heilighaltung der 7, 10 usw. auf ägyptischen Ursprung zurückführen. Hiermit wäre aber die sichere Erkenntniss gewonnen, dass Pythagoras in Aegypten die Grundlage seiner Philosophie sich angeeignet hat. — Wenn wir bemerken, dass die altägyptische Mythologie täglich den Sonnengott *Us-iri* nach Vollendung seiner Himmelsbahn in das grosse Urgewässer *Nun* zurückkehren lässt, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, dass einst in durchaus vorgeschichtlicher Zeit die Aegypter am Meeresstrande gewohnt haben müssen. Denn nur dort konnte sich jene Anschauung bilden, dass die Sonne täglich in das Urgewässer zurückkehre, um des Morgens in verjüngter Frische wieder aufzutauchen. — Beachtungswerth ist fernerhin, dass sich auch auf altägyptischen Denkmälern die Schlange als kreisförmiger Abschluss des Weltenbildes nachweisen lässt. Derselben bildlichen Darstellung des Oceans als Schlange begegnen wir nicht nur bei den Babyloniern und anderen westsemitischen Völkern, sondern auch bei den alten Germanen. —

Nach altägyptischer Ueberlieferung war der Göttervater *Tum* die Personification des Feuers, die Gattin *Schu* diejenige der Luft, *Seb* diejenige der Erde, und *Osiris* stellte die Feuchtigkeit, das Grundelement dar. Wir sehen hier die Grundlage zur Lehre von den vier Elementen des Empedokles von Agrigent. Die Berechtigung zur Annahme des Zusammenhanges der Elementenlehre des hellenischen Philosophen mit der altägyptischen Mythologie erhalten wir bei näherer Betrachtung der Ansichten des Empedokles. Er verglich nämlich das Feuer mit dem Göttervater *Zeus*, die Luft mit der Göttin *Hera*, die Erde benannte er *Aïdoneus* und das Wasser *Nêstis*. Wir haben nun bereits gesehen, dass in genauer Uebereinstimmung der altägyptische

Mythus *Tum*, *Schu*, *Aeb* und *Us-iri* als Personificationen der vier Elemente angibt. Somit dürfte eine Abhängigkeit der Naturphilosophie des Empedokles aus Agrigent von altägyptischen Mythen zweifelsohne vorhanden sein.

Bei gründlicheren Forschungen offenbart sich wohl noch eine unbegrenzte Zahl anderer hochinteressanter Vergleichspunkte. Auf Vollständigkeit macht dieser Beitrag daher keinerlei Anspruch. Nur eine Anregung wollte er geben zu tieferen Untersuchungen auf dem noch so unbearbeiteten Felde der vergleichenden Religionsgeschichte und der Mythologie.[1])

[1]) Von der bereits erschienenen allerdings recht verbesserungsbedürftigen Litteratur sei besonders erwähnt: Ed. Boeth, „Geschichte der abendländischen Philosophie" 2. Aufl. Mannheim. 1862. Bd. I und II.; A. v. Thimus: „Die harmonicale Symbolik des Alterthums" Köln. 1869/76. 2 Bde.

# Recensionen und Referate.

**Religion und Offenbarung.** Von Dr. Herm. Schell, Professor der Apologetik an der Universität Würzburg. Paderborn, Schöningh. 1901. XXVIII, 464 S.

Wir haben hier eine Schrift vor uns, welche für die Theologie von grundlegender Bedeutung ist. Suchen wir allererst die leitenden Grundgedanken derselben, wie sie im Vorworte niedergelegt sind, vorzuführen!

1. Die Apologetik kann Tendenzwissenschaft sein, muss es aber nicht sein und ist es ihrem wahren Wesen nach nicht, weil sie in ihren Beweisführungen nicht von dogmatischen Voraussetzungen ausgeht und sich von ihnen leiten lässt.

„Als Mensch steht Jeder, auch der Selbständigste unter dem Banne einer überlieferten Weltanschauung: nicht nothwendigermaassen durch sie beschränkt, aber durch sie bedingt und irgendwie bestimmt."

Bildet dieses etwa ein Hemmniss unbefangener Untersuchung und vorurtheilsloser Beweisführung? Keineswegs, denn ohnedem wäre eine solche überhaupt unmöglich. Ist etwa nicht auch die „freie" Forschung eines ungläubigen Denkers gebunden durch negative Dogmen? Ist nicht auch die „freie" Forschung des gläubigen Protestantismus positiv und negativ gebunden? Positiv, indem sie die Heilsgewissheit, Gott und Christus aus der hl. Schrift des A. und N. T. suchen und finden will; negativ, indem sie dieselben suchen und finden will, „nicht auf den Bahnen eines Vernunftbeweises, nicht in Rücksichtnahme auf die Autorität der Kirche und Ueberlieferung und mit bestimmtem Ausschluss von allen Ergebnissen, die unzweideutig aus dem Christenthum und dem N. T. hinausführen würden, sowie aller Ergebnisse, die nach Rom oder zur griechischen Kirche oder zu deren Lehrbegriff hinleiten."

Muss also die Bindung, welcher ein katholischer Forscher vermöge seines Religionsbekenntnisses unterliegt, von vornherein schon eine unbefangene Untersuchung, eine vorurtheilslose Beweisführung unmöglich machen? Nein! Die Apologetik kann und soll „reiner Cultus der Wahrheit" sein, so schwer die Durchführung dieses Ideals auch sein mag (S. IV—VII).

Diesem ersten Grundgedanken, dass die Apologetik keine Tendenzwissenschaft sein müsse, ist nur beizupflichten. Die hiermit zusammenhängende Frage, wie es sich verhalte, wenn etwaige Forschungsergebnisse und bisher festgehaltene Lebensüberzeugungen in Collision gerathen, wird nicht näher erörtert. In Verfolgung jenes Grundgedankens werden nur die bekannten Worte v. Hertling's bemängelt, ein „einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, und der sich in seinem Leben stets als treuen Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände von Apologetik auf." Dem wird entgegengehalten: ein solcher Gelehrter könne nur ganze Bände von Apologetik aufwiegen, die blose Scheinwissenschaft enthalten, er könne durch sein Ansehen nicht Beweisgründe ersetzen (S. IX—XI). Jene Worte können aber auch dahin verstanden werden, und sind wohl dahin zu verstehen: ein solcher Gelehrter könne durch sein Ansehen Beweisgründen, die ohnedem trotz ganzer Bände von wissenschaftlicher Apologetik unbeachtet blieben, Aufmerksamkeit und Werthschätzung verschaffen. Und in der That kann ein *Deus maiorum gentium* insofern erzielen, was verschiedene *Dii minorum gentium* trotz ihrer wissenschaftlichen Leistungen nicht zu erzielen vermögen.

2. Als weiterer Grundgedanke wird geltend gemacht, dass die „aristotelisch-thomistische Philosophie zwar einen bleibenden Wahrheitsbestand, eine *philosophia perennis* enthalte und der Gesammtphilosophie immer mehr übermitteln werde: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Causalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntniss", dass aber deshalb den berechtigten Forderungen der Neuzeit immerhin volle Rechnung zu tragen sei. Und welches sind diese Forderungen? In erster Linie die Forderung einer Kritik, welche auch die Voraussetzungen prüft, indem der Fortschritt des Denkens dazu führte, dass jetzt nicht mehr als selbstverständlich erscheint, was in früheren Zeiten gar nicht als Problem fühlbar wurde. Hiermit ist vor allem die Forderung einer „apologetischen d. h. kritisch speculativen Begründungswissenschaft" der Theologie gegeben. Zur Realisirung dieser Forderung sind als weitere Forderungen gegeben eine empirische Erforschung der inneren Erfahrungswelt, um der Erkenntnisstheorie und der Ethik eine noch festere Stütze zu bieten, ferner die Anerkennung einer lückenlosen Gesetzmässigkeit sowie der grossen Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen und idealen Gründen auf dem Gebiete der Kosmologie und der vergleichenden Religionswissenschaft, und endlich eine Ergänzung und Belebung des scholastischen Intellectualismus durch einen den Bedürfnissen des Gemüthes, Willens und Handelns Rechnung tragenden Voluntarismus (S. XI—XV). — Auch diesem zweiten Grundgedanken, namentlich auch dem Entwicklungsgedanken, sofern die inneren Anlagen, die wirkenden und idealen Gründe des natürlichen und des übernatürlichen

Lebens in das rechte Verhältniss gestellt werden, kann nur Beifall gezollt werden.

3. Als ein weiterer Grundgedanke wird ausgesprochen, dass die Apologetik in weitherzigster Weise das Christenthum zum Forschungsobjecte machen und hiefür der verschiedensten, von der älteren oder der modernen Wissenschaft in Verwendung gebrachten Methoden sich bedienen könne und solle. Auch die Mysterien des Christenthums sind ihr nicht in jeder Hinsicht entzogen. Ist es nicht etwa ihre Aufgabe, deren Glaubwürdigkeit durch innere wie äussere Kriterien zu erforschen und festzustellen? Ein vollendeter Glaubwürdigkeitsbeweis derselben rücksichtlich des Inhalts und der Thatsache der Offenbarung wäre ohne Handhabung der verschiedensten Methoden unmöglich. Zu solchem Zwecke ist namentlich erforderlich die naturwissenschaftliche Methode, soweit es sich um Gegenstände handelt, die sich mit Problemen der Untersuchung berühren —, die geschichtliche, soweit die sinnesfällige Erscheinung des Christenthums und der Kirche in Frage kommt —, die intellectualistische, wie sie vorherrschend von der Scholastik zur Anwendung gebracht wurde — und die neuerdings in Frankreich mit Vorliebe gepflegte psychologisch-voluntaristische, welche die Göttlichkeit des Christenthums kraft inneren Erlebnisses bewähren will. Diese letztere Methode ist nichts weniger als zu verwerfen, wenn sie nicht in Gegensatz zur altscholastischen Philosophie des Intellectualismus sich stellt; denn „was nützten alle Postulate und Actionen ohne das Zutrauen zur Vernunft und zum Causalgesetz, ohne die Zuversicht, dass der richtige Vernunftgebrauch zur Wahrheit führe? . . . Wir halten darum fest an der intellectualistischen Grundlage der alten Apologetik und verehren in ihrem Princip des Intellectualismus die *philosophia perennis*. Aber weil die Vernunft Wahrheitskraft ist, darum kann sie und soll sie auch all den Idealen und Forderungen gerecht werden, welche der naturwissenschaftlich und geschichtlich gereifte Geist, der praktisch lebendige und ernst voluntaristische Sinn der religiösen Lebensauffassung geltend macht." (S. XV—XXIV.)

Auch dieser Grundgedanke ist völlig berechtigt. —

4. Im Anschlusse an diese im Vorworte niedergelegten Grundgedanken beschäftigt sich die Schrift selber ihrem ersten Theile nach als Religionsphilosophie mit dem Begriffe und Wesen der Religion und deren Grund und Ursprung. Wie die vergleichende Religionswissenschaft bildet unseres Ermessens die Religionsphilosophie wie überhaupt die Philosophie zwar eine Voraussetzung der Apologetik selber; immerhin können deren Probleme aber auch vom Gesichtspunkte der Apologetik aus eine Behandlung finden, ja theilweise sogar eine entsprechendere wegen der innigen Berührung und Verflechtung, in der sie mit den die Offenbarung betreffenden Problemen stehen. Die Religion gilt dem Vf. als freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntniss und Leben, Hin-

gabe an Gott als Urgrund und Endzweck aller Wirklichkeit sowie in der bewussten Pflege dieser Beziehung (S. 2). Der innere Entstehungsgrund derselben liegt in der vernünftigen und sittlichen Anlage des Geistes. Diese Anlage drängt dazu, an die Vollkommenheit als die höchste Ursache und den letzten Endzweck alles Daseins zu glauben (S. 18). So konnte Gott vor allen Gottesbeweisen und Gottesbegriffen erkannt werden, und doch waren alle Gottesbeweise und Wesensbestimmungen in dem ursprünglichen Gottesbewusstsein wirksam und lebendig (S. 34). Die modernen Erklärungsversuche, welche den Ursprung der Religion aus Fetischismus oder Animismus oder aus dichterischer Phantasie oder aus Furcht oder selbstsüchtiger Begierde oder blosem Gefühle ableiten, sind nur geeignet, die „Herabstimmung und Entartung der Religion zu erklären, nicht aber die Religion selber in ihrem eigentlichen und wahren Wesen“ (S. 37). In all diesen Factoren ist etwas Gemeinsames, wenn auch verzerrt, enthalten, nämlich der Drang nach Erkenntniss der höchsten Ursachen und Ziele, nach Herbeiführung einer wahren und dauerhaften Vollkommenheit, das Bewusstsein von einer höheren Macht, das Gefühl des Ungenügens an der irdischen Welt . . . „Doch nicht alles in der Religion ist wahrhaft religiös, so wenig als alles im Menschen wahrhaft menschlich, und alles in der Kunst wahrhaft künstlerisch ist!“ Es ist verwirrend, wenn die modernen Erklärungsversuche Herabstimmungen und Entartungen der Religion als Religion selber fassen; es ist nicht alles Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Ordnung, was irgendwie einmal dafür galt; vielmehr besteht die Hauptaufgabe der vergleichenden Forschung darin, das was in der Gesammtmasse der Thatsachen vorliegt, nach den Gesichtspunkten des Wesentlichen und Unwesentlichen zu scheiden (S. 41—43). — Es sind dieses Worte, welche in hohem Maasse geeignet sind, auf die vielverschlungenen Pfade der vergleichenden Religionskunde orientirend zu wirken. Allen jenen modernen Erklärungsversuchen wird alsdann eine in frischen Zügen gehaltene, im ganzen sachentsprechende Darstellung und Würdigung zu theil (S. 43—194). Auf einzelne Punkte, die uns als fraglich erscheinen, können wir hier nicht eingehen.

5. An die Religionsphilosophie reiht sich als zweiter Theil die Offenbarungsphilosophie an. Sie behandelt Begriff und Wesen, religiösen Werth und Möglichkeit, Bedürfniss und Nothwendigkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, Wunder und Weissagung als Kriterien derselben und deren Geheimnisse.

„Die Uebernatürlichkeit der Offenbarung und Heilsordnung“ — so wird gesagt — „ist erst gegeben, wenn eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott als Ziel aufgestellt wird!“

Diese Lebensgemeinschaft mit Gott besteht in dessen wesenhafter

Anschauung, auf welche die zu deren Verwirklichung bestimmten Gnadenthaten und Heilsmittel hingeordnet sind (S. 195—196). — Doch wird von dieser übernatürlichen Offenbarung im absoluten Sinne andererseits eine relativ-übernatürliche oder sogen. aussernatürliche Offenbarung Gottes, welche direct auf dieses Ziel nicht hingeordnet ist, unterschieden und deren relative oder moralische Nothwendigkeit erwiesen (S. 196. 219—222). — Mit Recht wird dem geschöpflichen Geiste auch ein angeborenes Verlangen nach der vollkommenen Gottschauung als Ziel zugeschrieben, wenn gleich die Gewährung derselben der göttlichen Liebe vorbehalten bleibt und dem Geschöpfe durchaus nicht geschuldet ist (S. 197—200). — Die Lehre, dass der geschöpfliche Geist zwar ein natürlich-actuelles oder wenigstens ein übernatürlich-actuelles Verlangen nach derselben erwecken könne, wenn sie ihm durch positives Gotteswort als höchste Seligkeit kund geworden, von diesem abgesehen sich aber indifferent zu ihr verhalte, gewährt keine volle Befriedigung. Die Erfüllung eines solch angeborenen Verlangens ist für die geschöpfliche Natur indessen eine blos unwirksame und bedingte wie die übernatürliche Vervollkommnung überhaupt.

Wie früher die Religion wird auch die Erkenntniss der Göttlichkeit der Offenbarung in erster Linie sehr richtig durch das Causalgesetz begründet:

„Derselbe Weg, der überhaupt aus unserer Subjectivität hinausführt, macht auch die Erkenntniss der Göttlichkeit der Offenbarung möglich“ (S. 255 f.).

Wie die Religion überhaupt, kann auch der Offenbarungsglaube nicht auf ein rein subjectives und unmittelbares Erlebniss im Sinne des Protestantismus sich gründen. Die Offenbarung ist allerdings Lebenserneuerung, Wiedergeburt, Rechtfertigung; sie könnte es aber nicht sein, wenn sie „nicht zugleich und in erster Linie Wahrheitsmittheilung, Lehrweisheit, Vernunftbereicherung wäre“. Sie hat allerdings auch in Gemüth und Willen einzudringen, doch nicht ohne Erkenntniss ihrer Wahrheit. Die Heilserfahrung des inneren Friedens, der tröstlichen Rechtfertigung, der geistigen Wiedergeburt und Erneuerung wird in allen Erlösungsreligionen behauptet, wie wollte aber „ein Protestant dem brahmanischen und buddhistischen Heiligen das innere Erlebniss seiner Wiedergeburt und Beseligung bestreiten?“ Der Intellectualismus objectiv giltiger Beweisführung ist das eigentliche Kriterium der Göttlichkeit, ist nicht eine Mitgift des griechischen Geistes, wie A. Harnack will (S. 263—269).

6. Die inneren Kriterien der Weisheit und der Heiligkeit und die äusseren Kriterien der Wunder und der Weissagungen sind nicht von einander zu trennen, man darf nicht um der griechischen Sinnesart willen auf die äusseren Zeichen verzichten, aber andererseits um der jüdischen Denkweise willen die inneren Kriterien geringer schätzen; doch

ist es unzweifelhaft, dass „die griechische Forderung die höhere ist, welche Weisheit sucht, als die jüdische, welche Zeichen fordert (1. *Cor.* 1,22)."

„Die Ueberlegenheit der inneren Kriterien und ihre grundlegende Bedeutung für die äusseren Kriterien erhellt daraus, dass sie selber nicht bestritten werden können, wohl aber wird bei Wunder und Weissagung die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Vernünftigkeit, Gotteswürdigkeit und Beweiskraft grundsätzlich und von vornherein bestritten und werden nur beweiskräftig durch Zurückführung auf die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit" (S. 271—273. 355 f. 388).

Hiezu möchten wir bemerken, dass die inneren Kriterien allerdings gar oft den „Weg in die eigentliche Akropolis der Seele" bahnen, doch als solche nicht hinausführen über die Möglichkeit, Angemessenheit, Wahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung; die äusseren führen allein auf deren Thatsächlichkeit hinaus, so dass ihnen insofern ein beziehungsweiser Vorrang vor den inneren gebührt. Dieses dürfte auch für die Beglaubigung der Propheten gelten. Wenn manche derselben auch nicht selber durch Wunder und Weissagungen ihren Prophetenberuf bekräftigten (S. 387 ff.), konnten sie ihn doch bekräftigen durch den geschichtlichen Zusammenhang ihrer Verkündigungen mit dem auf solche Weise beglaubigten Prophetismus der vorausgegangenen Zeiten, also sozusagen *ex adiunctis.*

7. Zu den Geheimnissen des göttlichen Lebens wird gegen Janssens, Chr. Pesch u. A. insbesondere dessen Selbstverursachung gerechnet (S. 4. 21—23. 406—408).

„Wenn es inbezug auf die Dreiheit kein Widerspruch ist, durch den immanenten Act begründet zu sein, warum soll dies inbezug auf die Einheit ein Widerspruch sein? Was vielmehr von dem immanenten Act als relativer Denk- und Willensthat inbezug auf die Dreiheit der Personen gilt, kann von dem immanenten Act als absoluter Geistesthat inbezug auf Gott als den Einen nicht verneint werden" (S. 443).

Nach kirchlichem Glauben ist die göttliche Wesenheit allerdings in ihren verschiedenen Subsistenzweisen, also in verschiedener Hinsicht hervorbringend und hervorgebracht, sie ist es deshalb aber nicht rein als solche; insofern würde sie hervorgebracht sein in einer und derselben Hinsicht, was ein Widerspruch wäre. —

Der Vf. der besprochenen Schrift zeichnet sich durch speculative Begabung wie positiv religionsgeschichtliche und theologische Bildung aus. Er stellt sich nicht ausserhalb der Welt, sondern mitten in die Welt hinein — in die Welt der Vergangenheit und der lebendigen Gegenwart. Er nimmt stets Fühlung mit der Litteratur für und wider und hält Abrechnung mit deren Trägern. Er geht vielfach nicht die ausgetretenen Geleise und verbindet mit Reichthum der Gedanken auch grossen sprachlichen Formenreichthum, unerschöpflich an immer neuen,

seinen Gedanken gegebenen Wendungen. Letzterer Umstand macht es mitunter schwer, den bestimmten, präcisen Sinn seiner Lehraufstellungen und Lehrbegründungen herauszufinden, und macht dieses umsomehr schwer für einen Anfänger in der Theologie, welcher noch nicht vollends vertraut ist mit den verschiedenen Systemen, und den oft kurz hingeworfenen Aperçus ein volles Verständniss noch nicht entgegenzubringen vermag. Immerhin wird aber Jeder, der nur einigermaassen sich geistige Arbeit kosten lässt, aus den Ausführungen des Vf.'s mannigfache geistige Anregungen und Bereicherungen erfahren.

München. **Dr. Al. v. Schmid.**

---

**Das Bewusstsein der Aussenwelt.** Grundlegung zu einer Erkenntnisstheorie. Von Dr. Rud. Eisler. Leipzig, Dürr. 1901. 100 S. *M.* 2.

Das Problem von der Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand soll gelöst, beziehungsweise klar gestellt werden. In möglichst eindeutiger (!) Weise soll gezeigt werden, was an dem „naiven" Weltbild geändert werden muss, was bleiben darf. „Soll der Standpunkt des Vf.'s präcisirt werden, so ist zu sagen, dass das Ergebniss seines Nachdenkens ein kritischer Realismus und ein Positivismus ist, auch wird einer Metaphysik als Endziel der Philosophie Raum gelassen."

Diese Selbstkritik im Vorwort des Buches trifft wohl im allgemeinen zu, aber an manchen Stellen, besonders im letzten Kapitel: „Bewusstsein und Sein" lässt der Vf. einen gewissen Parallelismus zwischen Denken und Sein durchblicken; er konnte also dem Drange der gegenwärtigen „Modetheorie" [1]) nicht ganz widerstehen, obwohl er dieser psychologischen Richtung nach seinen Principien ferne steht. Durch diese Halbheit kam er freilich dahin, dass die sonst klaren Ausführungen manchmal sehr verdunkelt wurden. Was soll es z. B. heissen, wenn der Vf. S. 93 f. schreibt:

„An und für sich sind die Sinnesdata weder physisch noch psychisch oder auch beides (!), erst die Beziehung einerseits auf die Objecte, anderseits auf das Ich macht sie bald zu etwas Physischem, bald zu etwas Psychischem. Es handelt sich hier um verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung des Gegebenen, nicht um zwei Reihen von Qualitäten." — „Das Wirkliche sind nicht Erlebnisse eines Ichs und eine Welt von körperlichen Gegenständen, sondern Erlebnisse, die als solche psychisch sind, während ein Theil ihrer Inhalte, die Inhalte der Sinneswahrnehmung, wegen ihres Verhaltens als Gegenstände, Körper, Dinge aufgefasst und gedeutet werden müssen, aber auch als Bewusstseinsinhalte betrachtet werden können."

Diese Sätze tragen die Tendenz des Parallelismus an der Stirne, sind aber im einzelnen ganz dunkel gehalten. Dies kommt aber daher,

[1]) Vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele.

dass sie in das System des Verfassers nicht passen. Um den Widerspruch mit sich selbst zu vollenden, sagt er dann ganz am Schlusse seines Buches:

„Die psychischen Vorgänge haben den Charakter absoluter Wirklichkeit, sie haben in sich Bestand. Sie sind nur für das eigene Ich immanent, für jedes fremde Subject aber transscendent. Ihnen analog müssen wir uns die transscendenten Factoren der Dinge überhaupt denken, so dass man auch sagen kann, die Aussenwelt besteht aus Objecten mit psychischen Processen."

Dies soll eben Parallismus und zugleich Realismus sein, und beide lassen sich nicht vereinigen, so sehr sich der Vf. auch bemüht; sobald er diesem Ziele zustrebt, wird er unklar. Abgesehen von seinem Commentar zu Kant im Kap. 5 haben wir die Ausführungen als lichtvoll und präcis gefunden, aber wenn Kant schon unklar ist, der Vf. macht ihn in seiner Kategorienlehre noch unklarer. Dagegen ist zu loben, dass er von dem „naiven" Weltbild viel mehr als Kant bestehen lässt und den Kant'schen Standpunkt nur ganz ohnehin gelten lässt, aber seinen Schematismus in den Kategorien verwirft und diese letzteren nicht nur als leere Denkformen ohne jeglichen Inhalt gelten lässt, sondern als Denkmittel des Geistes. Schon das der Anschauung sich Darstellende zeigt eine gewisse Ordnung des Zusammenhanges und der Succession, die das Denken nöthigt, die Kategorien auf die Objecte der Wahrnehmung zu übertragen, sie sind nicht nur formale, sondern auch materiale Begriffe. Der Satz, dass die Kategorien nur subjectiv seien, ist von Kant nicht unwiderleglich bewiesen worden. Die Dinge sind so wahr wie wir selbst, nicht mehr und nicht weniger. Das durch die Kategorien bezeichnete Verhalten ist das eines Ansichs. Allerdings bleibt der Satz, dass uns keine Sinneswahrnehmung etwas über die Beschaffenheit des Ansich der Dinge verrathen kann, bestehen. (!) Jedoch stellt der kritische Realismus (S. 47) die naive Weltansicht, nach welcher die Empfindungen für Wirkungen der Dinge gehalten, und Gegenstand und Wahrnehmungsinhalt als eins gesetzt werden, nicht auf den Kopf, er muss ihre Grundvoraussicht, dass die Wahrnehmungsobjecte Dinge ausser uns bedeuten, anerkennen. Aber der kritische Realismus geht über den naiven dogmatischen dadurch hinaus, dass er einsieht, die Wahrnehmungsobjecte als Wahrnehmungsinhalte haben nur ein relatives (ein Fürunssein), und nur die Dingheit derselben hat ein An- und Fürsichsein. Dem kritischen Realismus erscheinen die Wahrnehmungsinhalte als das Product nicht der Dinge und nicht des Subjects allein, sondern der Reaction des Ichs auf die seitens der Dinge erfahrenen Einflüsse. Transscendente Factoren, die uns selbst nicht gegenständlich werden, nöthigen uns zum Setzen der Aussenwelt. Der Solipsismus kann die Welt nicht erklären. Nur beschränkte Kenntniss von dem transscendenten Factor ist zu erreichen: Ihre Existenz und ihre Beschaffenheit als unserem Innensein analog.

Mit diesen Anschauungen könnte man sich einverstanden erklären. Aber nicht mit denen über die Substanz. Der Vf. ist nämlich offenbar geneigt, den Substanzbegriff in dem Begriffe der Kraft aufgehen zu lassen. Das Ich sei Vor- und Urbild aller Substanz, indem wir die Ichheit in die Umgebung hineinlegen, machen wir aus den Einzeldingen Substanzen. Die Einzelerlebnisse fordern eine Substanz, einen Träger, dem sie inhäriren. Im Ich wird Substantialität und Inhärenz unmittelbar erlebt. Das, was bei allem Wechsel der Qualitäten der Objecte verharrt, ist der Widerstand, den sie uns und anderen Objecten entgegenstellen. Die Dinge sind Substanzen, weil und indem sie Kräfte entfalten, Substanz, Ding und Kraft sind in Wirklichkeit nicht dreierlei, sondern nur verschiedene Namen einer Wesenheit, die Dinge sind durch ihre Kräfte Substanzen. Wenn es dann S. 68 heisst:

„Nicht berechtigt ist das Bestreben des Positivismus, den Substanzbegriff gänzlich eliminiren zu wollen. Für die Erkenntnistheorie und Metaphysik wird die materielle Substanz immer mehr als einen blosen Energiecomplex bedeuten müssen, weil eine befriedigende Weltanschauung ohne Setzung eines Fürsichseins der Dinge, das nur als Innensein (!) denkbar ist, nicht möglich ist", so ist dies zunächst ein Widerspruch mit dem Früheren und mit dem positivistischen Standpunkt des Vf.'s und ist ausserdem keine genügende Deutung des Substanzbegriffes, weil das „Innensein" nicht so viel besagt, als die alten Metaphysiker unter Substanz verstehen, sondern einen Parallelismus andeutet, der die Dinge von aussen und von innen betrachtet, ohne ein wirklich Inneres oder Fürsichbestehendes zuzugeben.

Ganz trefflich erschienen uns die Ausführungen des Vf.'s über die Causalität, weil er diesen Begriff mit Glück vertheidigt gegen die Skeptiker, welche das Gesetz vom zureichenden Grunde und von der Ursächlichkeit leugnen.

„Zu den Denkgesetzen gehört auch der Satz vom zureichenden Grunde. Wir wollen Zusammenhang und Stetigkeit in unserem Denken haben. Wir können die Welt nicht anders als am Leitfaden der Causalität begreifen. Unsere Ueberzeugung von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes ist nicht inductiv aus der Erfahrung abgeleitet. Wir bringen den Satz der Causalität an alle Erfahrung heran, wir sind überzeugt, dass er für jede mögliche Erfahrung gelten werde."

Ursache-sein ist mehr als Aufeinanderfolgen, es ist, Thätig-sein und Wirken, dies ist vollständig richtig, unrichtig aber ist der Satz:

„Nothwendigkeit, Zwang, Müssen, Gebundensein ist etwas, was an sich nur durch innere Erfahrung gegeben ist: Im Verhältniss des Willens zur Handlung."

Unsere Willenshandlungen sind gewiss auch dem Causalgesetz unterworfen, aber hier hebt die Freiheit, welche der Vf. zu leugnen scheint, den Zwang auf, welcher gewiss bei den Naturereignissen vorhanden ist.

Ursache in engerem Sinne sei die unmittelbar die Wirkung auslösende Bedingung, Ursache im weiteren Sinne aber der ganze, empirisch gar nicht auffindbare Zusammenhang des Geschehens: die Weltconstitution. Diese könne als ein Gesammtwille aufgefasst werden, da jedes einzelne Wesen gehorchen muss vom Anorganischen bis zum hochentwickelten Organismus. Wir deuten den Zusammenhang der Handlungen der Dinge als eine Totalität von Wollungen. Etwas Mystisches habe diese Auffassung nicht, man deute eben den stetigen Zusammenhang der Dinge als Manifestation einer transscendenten Welt, einer Welt des Ansich- und Fürsichseins.

Wenn in diesen Sätzen die Metaphysik des Vf.'s zum Ausdruck kommen soll, so können wir freilich auch damit nicht einverstanden sein. Ein voluntaristischer Pantheismus genügt nicht, „den Sinn der Welt zu verstehen!"

Hechingen. **W. Ott.**

---

**Esthétique fondamentale.** Par Ch. Lacouture S. J. Précédée d'une lettre de M. Eug. Guillaume. Paris, Retaux. 1900. XVII, 422 p.

Dem Werke, das wir hiemit besprechen, ist ein Empfehlungsbrief des Directors der französischen Akademie zu Rom, E. Guillaume, vorangedruckt, worin zur Charakteristik des Buches gesagt ist: „En un mot c'est une esthétique spiritualiste et religieuse!" Das erste dieser zwei Epitheta ist nicht ganz zutreffend, denn diese Aesthetik betont zwar stark, wie wir sehen werden, das geistige oder intellectuelle Element im Reiche der Schönheit, aber sie anerkennt auch die Function der Sinnlichkeit und geht hierin sogar über das richtige Maas etwas hinaus. Besser begründet ist das zweite Epitheton („religieuse"), denn in der That tritt das religiöse Element in dieser Aesthetik mehr als sonst in den Vordergrund.

Im Vorwort unterscheidet der Autor in der Behandlung der Aesthetik subjective und objective Methode, wobei Kant als Hauptvertreter der subjectiven Methode bezeichnet wird, und der Autor für die objective sich entscheidet. — Das Vorwort enthält auch schon die Eintheilung des behandelten Stoffes in fünf Bücher, wovon das erste vom Begriff, das zweite von der Eintheilung, das dritte von der Stufenordnung, das vierte von der Wirkung, das fünfte von der Beurtheilung und Werthschätzung des Schönen handelt.

1. Nach Ausscheidung solcher Definitionen, welche zu sehr von einander differiren, wird aus jenen, die in gewissen Hauptpunkten übereinstimmen, die Definition abgeleitet: Das Schöne (Le beau) sei der Glanz der Ordnung (la splendeur de l'ordre).

Hier muss Recensent bemerken, dass der Autor statt des concreten Ausdruckes „Le beau“ besser den abstracten „La beauté“ gebraucht hätte, denn zu sagen: „Das Schöne sei der Glanz der Ordnung“ geht nicht wohl an. Der Autor scheint das selbst gefühlt zu haben, denn in den zunächst auf jene Definition folgenden Kapiteln (4 und 5), wo der Begriff der Ordnung in zwei Factoren, Mannigfaltigkeit und Einheit zerlegt wird, ist der abstracte Ausdruck „beauté“ gebraucht.

Der Glanz als constitutives Element der Schönheit wird auch von Stöckl aufgeführt, indem er erklärt: „Die Schönheit *in abstracto* ist der Glanz der Vollkommenheit!“ Aber weder Stöckl noch Lacouture geben eine vollkommen befriedigende Erklärung darüber, was mit diesem Glanze gemeint sei. Jedenfalls ist der Ausdruck im metaphorischen Sinne gebraucht, und solche Ausdrücke sollten in Definitionen möglichst vermieden werden. Der französische Aesthetiker führt, wo er von dem Glanze als Requisit der Schönheit spricht, eine Stelle an von Paul Vallet, welcher sage: „Der Glanz ist im Schönen, was die Evidenz in der Wahrheit!“ Recensent gesteht, dass ihm der Ausdruck „Evidenz“ zur Bezeichnung dessen, um was es hier sich handelt, besser gefällt als Glanz, nur möchte er die Evidenz, die dem Schönen eignet, zur Unterscheidung von der Evidenz der Wahrheit, als ästhetische Evidenz bezeichnen. Es genügt nicht, dass das Schöne in sich selbst vollkommen ist, seine Vollkommenheit muss auch evident, und zwar unmittelbar evident sein, sie muss dem betrachtenden Subject unmittelbar einleuchten. Wir glauben, das, was hier gemeint ist, durch eine mikroskopische Beobachtung illustriren zu können. Die Diatomaceen gehören zu den schönsten Gebilden der organischen Welt, aber mit freiem Auge betrachtet erscheinen sie entweder gar nicht oder nur als kleine Pünktchen, an denen man noch nichts unterscheiden kann. Erst bei genügender Vergrösserung offenbart sich ihre Schönheit. Die Vollkommenheit dieser Gebilde, eine Vereinigung grosser Mannigfaltigkeit mit Einheit im engsten Raume ist auch vor der mikroskopischen Vergrösserung objectiv vorhanden, aber es fehlt ihr noch die Evidenz, sie ist dem betrachtenden Subject noch nicht offenbar. Bei sichtbaren Objecten ist nun allerdings mit dieser Evidenz oft auch Glanz im buchstäblichen Sinne verbunden, aber nicht immer. Wird der Ausdruck „Glanz“ in der Definition des Schönen buchstäblich genommen, dann ist er zu eng, weil gar viele schöne Dinge keinen Glanz im buchstäblichen Sinne besitzen; wird aber jener Ausdruck metaphorisch genommen, dann ist er zu vag. Dass übrigens auch unser Autor mit dem Worte „Glanz“ eigentlich die evidente Selbstoffenbarung des Schönen meint, dürfte folgende Stelle zeigen:

„Il faut que l'ordre resplendisse, c'est-à-dire qu'il soit assez saillant, assez eclatant pour nous affecter.“

2. Auf die Definition folgt die Eintheilung des Schönen, wobei der Begriff der Ordnung zu grunde gelegt, und dreierlei Ordnungen unterschieden werden: eine materielle oder physische, dann eine intellectuelle und eine moralische, welchen drei Ordnungen drei Species von Schönheit entsprechen, eine materielle, intelligible und moralische.

Im Anschlusse an diese Haupteintheilung wird dann in mehreren Kapiteln von den drei Ordnungen des Schönen im einzelnen gehandelt, und zwar zuerst von dem rein materiellen Schönen, wobei der Autor gegen Jene sich wendet, welche in der Bekämpfung der materialistischen Aesthetik sich verleiten liessen, die Existenz einer exclusiv sinnlichen Schönheit zu leugnen. Im Gegensatz hiezu wird behauptet, dass zwar bei der Betrachtung materieller Geschöpfe unsere Einbildungskraft und Intelligenz zu übersinnlichen Ideen sich erheben könne, es sei aber gewiss, dass, abgesehen von allen derartigen Gedanken und Gefühlen unsere Augen und Ohren wahrhaftige ästhetische Genüsse uns gewähren.

Recensent glaubt, hier hervorheben zu müssen, dass der Autor durch den obigen Satz nicht blos behauptet, es gebe rein materielle Objecte, welche schön sind, was man unbedenklich einräumen kann und muss, sondern er behauptet überdies, es gebe auch einen ästhetischen Genuss, welcher schon durch die höheren Sinne, Ohr und Gesicht allein, ohne irgend eine Mitbetheiligung der Intelligenz zustande komme. In diesem Satze nun kommt der Autor nicht blos mit seinem Ordensgenossen Jungmann, sondern auch mit Thomas v. Aquin, ja im Grunde mit sich selbst in Widerspruch. Jungmann hat nämlich in seiner Aesthetik den Satz aufgestellt: Die Schönheit ist ein übersinnlicher Vorzug, und er führt Gründe an zum Beweise, dass die Sinne des Gesichtes und des Gehöres, ohne Mitbetheiligung der Intelligenz nicht fähig seien, die Schönheit körperlicher Dinge zu erfassen. Ein Hauptgrund wird hergenommen gerade von der Ordnung, welche ja nach unserem Autor das Fundament aller Schönheit ist. Jungmann führt aus Thomas[1]) eine Stelle an, worin gesagt ist, eine eigenthümliche Function der Vernunft sei es, die Ordnung zu erkennen. Die sinnlichen Erkenntnisspotenzen seien nicht imstande, das Ordnungsverhältniss eines Dinges zu anderen zu erfassen. Dies sei ausschliesslich Sache der Intelligenz. Nun aber hat unser Autor gerade die Ordnung als das fundamentale Element aller Schönheit hingestellt. Wenn nun die Sinne ohne Mitbetheiligung der Intelligenz nicht fähig sind, das fundamentale Element der Schönheit, die Ordnung, zu erfassen, dann gibt es keine rein sinnliche Schönheit.

An einer späteren Stelle (p. 243), wo die Frage berührt wird, ob auch die Thiere ästhetischen Sinn haben, wird dies verneint, weil den Thieren die Intelligenz abgehe. Dann kann aber auch beim Menschen

[1]) *Comment. in Arist. Ethic. ad Nicom.* lib. I. lect. 1.

ohne Mitbetheiligung der Intelligenz kein wahrhaft ästhetischer Genuss stattfinden.

Ausführlich — mehr als es in anderen ästhetischen Werken geschieht — ist das intellectuell und das moralisch Schöne behandelt und durch concrete Beispiele illustrirt. Beim Nachweis des intellectuell Schönen wird auf die Gesetzmässigkeit und Teleologie der Natur, bei Erörterung des moralisch Schönen auf Beispiele heroischer Tugendübung hingewiesen. Auch der Einfluss der Religion, speciell der christlich-katholischen, auf das moralisch Schöne kommt hier zur Sprache.

3. In dem Kapitel von der Gradation des Schönen und der Schönheit werden zwei Stufenordnungen unterschieden, erstens jene, welche schon durch die Haupteintheilung gegeben ist, denn die drei Hauptarten des Schönen, das materielle, das intelligible und das moralische, bilden, wie gezeigt wird, zugleich drei Stufen, indem das intellectuell Schöne über dem materiellen, und das moralisch Schöne über den beiden anderen stehe.

„C'est uniquement notre plus ou moins de beauté moral qui détermine notre place et notre sort éternel."

An diese Stufenordnung schliesst sich noch eine andere, wobei der Rang, den ein Wesen in der Ordnung der geschaffenen Dinge einnimmt, maasgebend ist, und hier werden noch zwei Ordnungen unterschieden, eine natürliche, die mit dem Mineral beginnt und im Menschen culminirt, und eine übernatürliche, die mit der übernatürlichen Schönheit des Christen beginnt, dann zur Schönheit der Heiligen und der Gottesmutter aufsteigt, und in der Schönheit des verklärten Gottmenschen gipfelt. Die Durchführung dieser doppelten Gradation kann als originell und gelungen bezeichnet werden.

4. Das von der Einwirkung des Schönen auf das betrachtende Subject handelnde Buch zeigt, welche Function oder Rolle hiebei den äusseren Sinnen, der Einbildungskraft, der Intelligenz, dem Willen und dem Gemüthe zukomme. Es wird hier ferner gezeigt, dass alle Potenzen der Seele von dem Schönen in verschiedenen Graden berührt werden, am directesten jedoch die erkennenden Vermögen. Hier trifft der Autor mit Stöckl und Gietmann zusammen, welcher letztere[1]) die Frage, ob die Schönheit zunächst Gegenstand des Erkenntnissvermögens oder der Strebekraft sei, zu gunsten des ersteren entscheidet. Nebenbei sei bemerkt, dass der Autor in diesem Buche auch den Vorgang der Projection („transposition de la sensation", p. 223), erwähnt und im Anschluss an Helmholtz das Vorkommen unbewusster geistiger Vorgänge hervorhebt.

5. Das fünfte und letzte Buch, von der Werthschätzung („appréciation") des Schönen, stellt sechs Gesetze, die hiebei maasgebend seien, auf, nämlich ein constitutives, ein specifisches, ein hierarchisches, ein typisches,

[1]) Kunstlehre I. S. 101.

ein psychologisches und ein Gesetz der Befreiung („loi d'affranchissement!") Diese Gesetze sind zum theil Folgerungen aus dem Inhalte der vorausgehenden Bücher, so besonders das constitutive, welches die schon bei der Definition besprochene Verbindung von Mannigfaltigkeit und Einheit als constitutives Element der Schönheit bezeichnet.

Auf eine Erklärung und Kritik aller dieser Gesetze im einzelnen kann die Recension nicht wohl eingehen. Wir bemerken nur noch im allgemeinen, dass diese Aesthetik, wenn man ihr auch nicht in allen Punkten zustimmen kann, dennoch durch viele und grosse Vorzüge sich empfiehlt, denn sie bringt mit grossem Nachdruck die Objectivität des Schönen, das geistige, moralische und religiöse Element in demselben zur Geltung; sie berührt alle wichtigen ästhetischen Fragen und behandelt dieselben in einer klaren fliessenden Darstellungsform. Der Autor zeigt auch umfassende Kenntniss der einschlägigen Litteratur, auch viele deutsche Autoren sind citirt, und er entnimmt aus Natur und Kunst treffende Beispiele zur Illustrirung theoretischer Sätze. Willkommene Beigaben sind ein alphabetisches Verzeichniss der behandelten Materien und ein Verzeichniss der citirten Autoren und Künstler.

Auch die äussere Ausstattung des Buches ist dem ästhetischen Inhalte entsprechend, namentlich Papier und Druck sehr schön, und der letztere sehr correct. Das Buch verdient auch in Deutschland gelesen zu werden.

Dillingen. **Dr. F. X. Pfeifer.**

---

**Institutiones iuris naturalis** seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae. Ad usum scholarum adornavit Theod. Meyer S. I. Pars II. Ius naturale speciale. Freiburg, Herder. 1900. 952 p. *M.* 9.

Der 1. Band, der bereits im Jahre 1885 erschienen ist, hat s. Z. eine sehr günstige Beurtheilung erfahren.[1]) „Mit Spannung sehen wir", schrieb G. Grupp, „dem Erscheinen des zweiten Theiles entgegen!"[2]) Leider hat dieser so lang auf sich warten lassen, indes nicht zu seinem Schaden. Durch Kränklichkeit verhindert, rascher zu arbeiten, hat der Vf. desto mehr Musse gefunden, die zahlreichen und hochwichtigen Probleme des speciellen Naturrechts reiflich zu erwägen und seine Resultate in vollendeter Form zur Darstellung zu bringen. In der That wird man von der lichten Klarheit und ruhigen Sicherheit der Entwicklung sowohl, als auch von der Glätte und Eleganz der Sprache auf's angenehmste berührt. Ebenso befriedigt in hohem Maasse die streng logische Synthese

[1]) Vgl. z. B. Philos. Jahrbuch. 1889, S. 184 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck). 1886, S. 336 ff. — [2]) Phil. Jahrbuch a. a. O. S. 189.

innerhalb der einzelnen Sectionen sowie die Durchsichtigkeit und Kraft der Beweisführung für die aufgestellten 84 Thesen. Nicht selten imponirt dabei die vielseitige, weitere Gebiete der älteren, neueren und neuesten Litteratur umfassende Erudition des bescheidenen Autors.

Was das Verhältniss dieses 2. Bandes zu dem ersten betrifft, so müssen wir ihn, obwohl er erst 15 Jahre später das Licht der Welt erblickt hat, als dessen rechten Bruder anerkennen, den nur derselbe Rechtsphilosoph mit gleicher Hingabe aus homogenem Stoffe erzeugen konnte.

Beide Bände tragen innerlich wie äusserlich ein vollkommen einheitliches Gepräge: Die Hauptlehrsätze sind in scharf formulirten Thesen ausgesprochen, deren Sinn und Tragweite in vorausgeschickten Erklärungen, nicht selten auch noch in Vorbemerkungen zu den Beweisen, genau umschrieben ist; die Beweise selbst sind durchweg in die syllogistische Form gebracht, wodurch Deutlichkeit und überzeugende Kraft derselben wesentlich gewinnen.

Um übrigens dem Leser die wünschenswerthe Abwechslung in der Darstellung zu bieten, wird auch bei der weiteren Begründung der Prämissen häufig genug die freiere Redeform angewendet. „Corollarien", „Scholien" und „Bemerkungen zur Lösung der Schwierigkeiten" („Notanda ad solvendas difficultates"), in welchen die zu machenden Unterscheidungen mit Scharfsinn nahe gelegt werden, vollenden, wie einerseits logisch das Geflechte, so andererseits ontologisch den Werth und die Weite der Ideen. Dabei geht M. mit unermüdlicher Treue, wie im ersten so im zweiten Theile, auf die Principien des hl. Thomas zurück.

„Die unsterblichen Werke des englischen Lehrers werden auf die mannigfaltigste Weise benutzt, und zwar so, dass man sieht, der Vf. hat die Schätze, die in denselben aufgespeichert liegen, zu seinem Eigenthum gemacht und schöpft daraus mit grosser Leichtigkeit." [1])

Das gilt vom zweiten wie vom ersten Bande.

Ueber den Inhalt dieses 2. Bandes[2]) berichten wir das Folgende: Während im 1. Bande auf *ius*[3]) *in genere*, dessen Subject der Mensch als vernünftiges Wesen ist, als 2. Abschnitt *ius sociale in genere* folgt, ist im vorliegenden 2. Bande, nachdem wieder im 1. Abschnitt *ius absolutum in specie*, das die höchsten natürlichen Rechte und Pflichten des Individuums als solchen umfasst, S. 1—90 zur Darstellung gebracht worden ist, *ius sociale in specie* sofort in zwei coordinirte Abschnitte, nämlich 2. *ius sociale privatum* (S. 91—239) und 3. *ius sociale publicum* (S. 240—938) zerlegt, eine Eintheilung, die streng genommen

[1]) Czentár über den 1. Bd. in Zeitschr. f. k. Theol. 1886. S. 342. — [2]) Hier sei bemerkt, dass demselben ein vollständiges „Sach- und Namenregister" über beide Bände angefügt ist. — [3]) *Ius* ist hier im weiteren Sinne = *rectum morale* zu nehmen.

unlogisch und deshalb auffallend erscheint, weil der Vf. mit allem Nachdruck betont, dass der Begriff des Staates dem Gattungsbegriff *societas* untergeordnet ist, dessen 1. Art die *societas domestica,* die Familie sei.

Die 1. Section besteht aus einem einzigen Buche „de officiis et iuribus hominis absolute spectati", das in 3 Kapiteln „de officiis hominis *a*) erga Deum, *b*) erga se ipsum, *c*) erga proximum" handelt. Die vorgetragenen Lehren sowie die vorgelegten Beweise derselben sind im ganzen unanfechtbar. Zu der 2. These (cp. I. art. 1 § 4): „Possibilis est divina revelatio tum generatim spectata tum in specie mysteriorum seu veritatum, quae captum humanae mentis transscendunt" bemerken wir, dass der 2. Theil, da er, wie insbesondere aus den *Notanda* zu schliessen, von absolut übernatürlichen Lehren verstanden werden soll, in der Naturphilosophie nur im negativen, nicht im positiven Sinne bewiesen werden kann.[1]) Zu den „veritates, quas ratio nec percipere, nec demonstrare potest (p. 20), gehört eben auch die Existenz von Mysterien im stricten Sinne.

Die zweite Section zerfällt in zwei Bücher mit je vier Kapiteln. Nachdem im ersten Buche die Rechte der *societas domestica a) coniugalis, b) parentalis, c) herilis, d) familiaris* festgestellt worden sind, wird im zweiten Buche mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Gründlichkeit das private Eigenthumsrecht behandelt, dessen Fundament allerdings in den absoluten Rechten der menschlichen Persönlichkeit liegt, die nicht nur in der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung sowie in dem Recht, sich zielbewusst und frei zu bethätigen, das abstracte Recht einschliesst, die äusseren Dinge zu gebrauchen (Th. 23), sondern auch die Berechtigung, aus den noch negativ gemeinsamen Dingen jede beliebige individuelle Sache an sich und in Gebrauch zu nehmen (Th. 24). Das formelle Eigenthumsrecht im engeren Sinne aber („dominium stricte acceptum seu stabile", p. 128), dessen das Menschengeschlecht, wie es thatsächlich ist, nothwendig bedarf (Th. 25), und das keineswegs auf Vertrag oder Gesetzgebung zurückgeführt werden kann (Th. 26), hat seinen wahren Ursprungstitel in dem oben angedeuteten absoluten Grundrecht der menschlichen Persönlichkeit, sofern dasselbe durch die natürlichen Zwecke des gesellschaftlichen, zunächst des häuslichen Lebens differenzirt ist. (Th. 27.) Es gehört also zum *ius sociale privatum.* Ferner ist klar, dass jede national-ökonomische Theorie verwerflich ist, deren praktische Anwendung zur Folge hat, dass die Güter der Erde in den Händen Weniger zusammenfliessen (p. 130), wie auch Leo XIII. in seiner berühmten Encyklica *Rerum novarum* hervorgehoben hat. Damit ist aber auch der Communismus, sowohl der negative anar-

[1]) Vgl. Granderath: „Speculation, Erörterung über die Existenz von Mysterien", Zeitschr. f. kath. Theol. 1886. S. 506 ff.; Pesch, *Institutiones propaedeuticae* n. 165.

chistische, als auch der positive collectivistische widerlegt. Das Wesen und die mannigfachen Phasen der socialistischen Bewegung sind (p. 135—154) in übersichtlicher Zusammenfassung unter sorgfältiger Scheidung der leitenden Ideen zur Darstellung gebracht. Von der Erwerbung des Eigenthumsrechtes, der ursprünglichen durch Besitzergreifung oder Zuwachs, der abgeleiteten durch Uebertragung oder Vererbung oder Ersitzung (Verjährung), sowie von dessen Verlust und Beschränkung handelt das dritte, von den verschiedenartigen Verträgen, wodurch das Eigenthumsrecht übertragen werden kann, das vierte Kapitel dieser hochinteressanten Section.

Den Löwenantheil des starken Bandes (S. 240—938) hat die dritte Section (*ius sociale publicum*) beansprucht. Sie zerfällt zunächst in zwei Bücher: *ius publicum internum* und *ius publicum externum.* In dem ersteren, das fünf Kapitel zählt, interessirt uns vor allem die ausführliche und grundlegende Auseinandersetzung des Vf.'s über das Wesen des Staates, dessen Idee aus seinem Ursprung und seinem Zweck abgeleitet wird. Ist schon historisch der Satz gerechtfertigt, dass mit nichten die freie Wahl der Menschen als ausschliessliche Ursache der Staatenbildung gelten kann, da offenbar unmittelbar und mittelbar natürliche Ursachen vor jeder freien Vereinbarung einen wirksamen Einfluss auf die Staatenbildung haben mussten, so erhebt die philosophische Betrachtung diesen Satz negativ und positiv zur zweifellosen Gewissheit.

Der sociale Radicalismus ist in jeder Gestalt absurd. Schon im ersten Bande (n. 393 sqq. u. nn. 530—535) sind die Beweise dafür erbracht. Das System des historischen Fatalismus aber ist nicht nur ungenügend, wie die Theorie der allmählichen privaten Aggregation, sondern principielle Leugnung jedes rechtlichen Fundamentes. Ausführlicher wird die Socialvertrags-Theorie der späteren Scholastik und der Pufendorf'schen Schule widerlegt. „Die rechtliche Verpflichtung, wodurch überhaupt eine politische Gesellschaft formell besteht, kann aus einem socialen Vertrag nicht abgeleitet werden." (Th. 32.) Dieselbe entspringt vielmehr, das materielle Substrat vorausgesetzt, unmittelbar aus dem Naturgesetze. (Th. 33.) Damit stimmt der hl. Thomas und die alte Scholastik, wenn auch nicht im Ausdruck, so doch in der Sache überein. Denn das *ius gentium,* aus dem nach dem hl. Thomas rechtlich der Staat entspringt, ist nach dem englischen Lehrer selbst dem Menschen natürlich, insofern er *ens sociale* ist. Seiner nun folgenden Erörterung über den Zweck des Staates schickt der Vf., wie gewöhnlich, einen geschichtlichen Ueberblick voraus. Alle Möglichkeiten scheinen ihre Vertreter gefunden zu haben. Hat der Staat nach Haller gar keinen eigenen Zweck, so soll er nach Hegel absoluter Selbstzweck sein. In der Mitte liegt die Wahrheit, welche die christliche Philosophie von jeher erkannt, aber selbstverständlich erst

in neuerer Zeit, durch die modernen Verirrungen genöthigt, bestimmter formulirt hat. Wie die „Rechtschutztheorie" das Ziel des Staates nicht erreicht (Th. 34), so schiesst die „Culturstaatstheorie" weit darüber hinaus. (Th. 35.) Auch die „fortgeschrittene Rechtsstaatstheorie", wonach der Staat als „verwirklichte Rechtsordnung", das Recht aber als „der Wille des Staates" aufzufassen ist, kommt auf Hegel'sche Staatsvergötterung hinaus. (Th. 36.) In der 37. und der 38. These wird der wahre (formelle) Zweck des Staates festgestellt. Die letztere lautet:

„Der dem Staate von der Natur vorgesetzte Zweck ist: einerseits die sociale Ordnung, welche die Würde der vernünftigen Menschennatur und die organische Gliederung der Gesellschaft fordern, wirksam zu stützen, andererseits — innerhalb der Grenzen dieser Ordnung — für die äusseren, öffentlich nothwendigen Bedingungen einer allseitigen bürgerlichen, gesellschaftlich zu erstrebenden Wohlfahrt harmonisch zu sorgen."

Der Sinn der These wird ausführlich klargestellt, und ihre Wahrheit durch überzeugende Beweise geschützt. Nun ergibt sich die wahre Staatsidee von selbst. Wir gehen auf die Darlegung derselben nicht weiter ein. Aber einen Wunsch möchten wir hier zum Ausdruck zu bringen uns erlauben, den Wunsch nämlich, dass die gesetzgebenden Factoren, die Fürsten nicht nur, sondern auch die Vertreter der Völker in den gesetzgebenden Körperschaften, die im Vorstehenden kurz skizzirte Abhandlung über Wesen und Zweck des Staates gründlich studiren und wohl beherzigen möchten. Den Fürsten insbesondere wäre namentlich auch das folgende (2.) Kapitel „über die höchste politische Auctorität oder das Princip des politischen Organismus" zum Studium zu empfehlen, damit sie sich davon überzeugen, dass sie wirklich „Könige von Gottes Gnaden sind", insofern die königliche Gewalt selbst nur vom Urheber der menschlichen Natur verliehen sein kann, mag auch zur Bestimmung ihres Trägers in einzelnen Fällen die Zustimmung des Volkes in Form einer Wahl mitgewirkt haben. Ebenso interessant wie instructiv sind auch des Vf.'s Aufstellungen und Erörterungen über die verschiedenen Regierungsformen, über die Verfassung (3. Kap.), über das Erbfolgerecht in den Monarchien, das dem Wahlrecht vorzuziehen sei; über den Constitutionalismus, der nur der abnormen Zustände wegen, die am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert herrschten, eine relative Zeitgemässheit und praktische Nützlichkeit beanspruchen könne; ferner über den Werth und die Grenze der Trennung der Regierungsgewalten, sowie über die Volksvertretungen, die dem Organismus des Staatskörpers entsprechen sollten, jedenfalls aber keine Parteicliquen sein dürfen.

In der Frage nach dem Rechtsverhältniss zwischen dem Haupt und den Gliedern des Staates (4. Kap.), das ein gegenseitiges ist, werden die

Grenzen der Unterthanenpflicht durch die Rechte des Regenten bestimmt, der seinerseits in erster Linie Gott verantwortlich, aber zugleich dem Staatskörper gegenüber rechtlich verpflichtet ist. Selbst dem ungerechten Usurpator, der übrigens weder von der „vollendeten Thatsache" noch von dem Votum des Volkes einen Rechtstitel herleiten kann, haben die Bürger nach vollzogener Usurpation in Allem Folge zu leisten, was zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung und zur ordnungsmässigen Verwaltung des Staates gehört. Im Falle tyrannischen Misbrauchs der Gewalt seitens des rechtmässigen Herrschers ist der passive Widerstand immer gestattet und fast immer auch von praktischem Erfolg begleitet, der active aber nur dann erlaubt, wenn der Tyrann kraft eines höheren Rechtes die Legitimität verloren hat oder seine Grausamkeit so weit treibt, dass das Volk in offenbarer Gefahr schwebt, seiner höchsten und heiligsten Güter gänzlich beraubt zu werden. Eigentliche Rebellion und Tyrannenmord sind dem Naturgesetz zuwider. Ueberall tritt M., auf Rechtsprincipien gestützt, ebenso furchtlos, wie vorurtheilsfrei für Wahrheit und Recht in die Schranken. Davon zeugt besonders das letzte (5.) Kapitel des 1. Buches dieser 3. Section, das von den Functionen der öffentlichen Gewalt, und zwar *a*) der gesetzgebenden, *b*) der richterlichen und *c*) der „ausführenden" und „gubernativen" Gewalt handelt. Der Gesetzgeber ist verpflichtet, „nicht nur eine allgemeine Kenntniss von dem wirklichen Zustand des Staates, von seinen inneren und äusseren, gegenwärtigen oder für die Zukunft drohenden Gefahren, von den vorhandenen materiellen Hilfsquellen und anderen ähnlichen Nachweisen, welche den Staat in seiner Totalität betreffen, sich zu verschaffen, sondern seine Kenntniss muss sich ausserdem erstrecken auf die Nothlage und die Bedürfnisse der Staatsbürger, namentlich diejenigen, welche vielen oder gar ganzen Klassen derselben gemeinsam sind, um deren ökonomische oder moralische, locale oder persönliche Ursache zu erforschen!" (S. 545.) Wie die Verhältnisse in den meisten Staaten gegenwärtig liegen, werden die Gesetze nicht selten auf grosse „öffentliche Lügen" gegründet; das Gebiet der staatlichen Gesetzgebung, das durch den specifisch eigenthümlichen Zweck des Staates umgrenzt ist (Th. 60), wird überschritten, eine Folge der „Rechtsstaatstheorie", die keine Schranke kennt. Den entgegengesetzten Irrthum der radicalen Demokratie, dass zur Giltigkeit der Gesetze die Annahme derselben seitens des Volkes absolut nothwendig sei, weist M., als jedes Fundamentes baar, entschieden zurück.

Es würde zu weit führen, wollten wir bezüglich der ebenso nüchternen als praktischen Darlegungen des Vf.'s über die Auslegung der Gesetze, über Privilegien und Gewohnheitsrechte, über die Anwendung der Gesetze seitens der richterlichen Gewalt, über der letzteren Zweck und Competenz usw. in ähnlicher Weise berichten. Wir heben daher nur hervor, dass zwar

die gänzliche Abschaffung der Todesstrafe, die der Staat allerdings verhängen kann, weder durch Opportunitäts- noch durch Nützlichkeitsgründe genügend empfohlen wird, dass aber die Anwendung derselben die höchste Gewissheit von der Schuld des Angeklagten, wie sie in menschlichen Dingen nur möglich ist, erfordert und nur für die nach Art und Grad schwersten Verbrechen erfolgen darf. — Die Staatsregierung hat das Recht und die Pflicht, rechtzeitig alles das vorzusehen und vorzubereiten, was zum wirksamen Vertheidigungskriege nothwendig ist, und die Vertheidigungsoperationen zu leiten, wie auch andererseits die Staatsbürger verpflichtet sind, zur Abwehr der inneren und der äusseren Feinde treu zusammenzustehen. — Das einzige Mittel gegen den Militarismus ist ein internationales Schiedsgericht, dessen Vorsitz dem Papste gebührt. — Was die Steuern betrifft, so sind dieselben nicht blos als Gegenleistung für den staatlichen Schutz, sondern hauptsächlich als Abgaben der Theile an das Ganze zu betrachten, welche die Staatsgewalt rechtlich auflegen kann. — Hinsichtlich der Steuersysteme unterscheidet M. zwischen Theorie und Praxis. Theoretisch ist das System der directen Steuern vorzuziehen, praktisch aber erheben sich gegen dasselbe schwere Bedenken. Dennoch dürfen die indirecten Steuern nur als Hilfsquelle gelten und hauptsächlich nur auf die Luxusartikel und jene Genussmittel gelegt werden, die nicht zum gewöhnlichen Lebensunterhalt gehören. — Anders verhält es sich mit den Schutzzöllen. — Die progressive Einkommensteuer wird principiell vertheidigt; ihre Anwendung aber ist mehr eine wirthschaftliche Frage. — In national-ökonomischer Hinsicht hat der Staat das Recht und die Pflicht, den wirthschaftlichen Misständen theils primär theils secundär entgegenzuwirken. — In der Fürsorge für die allgemeine Bildung sind dem Staate sowohl von der Natur als durch das positiv-göttliche Recht Schranken gezogen. Auf die Erziehung der Jugend hat er direct kein eigenes Recht. Bezüglich der Volksschule ist nicht nur „Lernzwang", sondern auch gemässigter „Schulzwang" zulässig, ja gewisse Bedingungen vorausgesetzt, empfehlenswerth, das staatliche Schulmonopol aber ist überhaupt, auch in Hinsicht auf Mittel- und Hochschulen, zu verwerfen. Freilich hat der Staat die Pflicht, die Künste und Wissenschaften auch positiv zu schützen und zu fördern, aber nur subsidiär, indem er die spontanen Bestrebungen der Unterthanen einheitlich dirigirt und, wenn nöthig, materiell unterstützt; indem er ferner die idealen Bestrebungen durch Auszeichnung hervorragender Träger derselben provocirt; indem er in Ermangelung genügender freier Institute aus Staatsmitteln die nöthigen Anstalten errichtet. Dabei darf aber der Staat nie vergessen, dass eine von der Religion emancipirte Volksbildung zum Verderben und zum Untergange führt. Ja, dass die

Machthaber es verstehen und beherzigen möchten, wo eigentlich die Giftdrüsen ihren Sitz haben, von denen aus das Volksleben vergiftet wird!

Wir gehen über zu dem viel kürzeren 2. Buche des 3. Abschnittes, das in drei Kapiteln die actuellsten Fragen der hohen Politik behandelt. Im 1. Kapitel wird der positivistischen und der materialistischen Rechtsphilosophie — besser „Rechtsphänomenologie" — gegenüber die Existenz eines internationalen Naturrechts ausführlich nachgewiesen und siegreich vertheidigt. Die Staaten haben gegenseitige, von der Natur geforderte Rechte und Pflichten, analog den gegenseitigen Rechten und Pflichten der einzelnen Menschen und der verschiedenen Familien. Als gleichgeartete Verbindungen von Menschen, als Völkerfamilien sind sie einander zu lieben verpflichtet, mithin nicht nur, ihre Rechte einander nicht zu verletzen, sondern auch unter Umständen, im Falle der Noth, einander zu unterstützen. Das „Nichtinterventionsprincip" ist daher unnatürlich. Jeder Staat hat das zu respectirende Recht, sich selbst zu erhalten und innerlich zu vervollkommnen, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen, Verträge zu schliessen. Das moderne „Nationalitätsprincip" ist nicht zu rechtfertigen; ebensowenig die sog. Expansions- oder Annexionspolitik. Doch können die Staaten nicht das Recht haben, ihre Grenzen hermetisch zu verschliessen. Bezüglich der internationalen Verträge legt der Vf. grosses Gewicht auf den Nachweis, dass die Rechtsverbindlichkeit dieser Verträge nur auf dem Naturrecht beruhen kann. Nachdem dann im 2. Kapitel die Bedingungen unter welchen der Krieg erlaubt sein kann, und die Schranken, innerhalb deren eine gerechte Kriegsführung sich zu halten hat, aufgestellt werden, wirft der Autor im Schlusskapitel die räthselhafte Frage auf, wie das sociale Weltproblem zu lösen sei, d. h. wie die Staaten der Erde zur Förderung der Wohlfahrt des gesammten Menschengeschlechtes in einer höheren socialen Einheit zusammengefasst werden könnten. Dass nach der Idee und der Tendenz der Natur die organische Gliederung der menschlichen Gesellschaft erst durch eine alle Staaten umfassende sociale Einheit zum Abschluss komme, wird in der 84. These als Grundsatz aufgestellt. Die Errichtung, bezw. allgemeine Anerkennung einer Welt-Autorität, als der Schützerin der internationalen Rechte und Richterin über internationale Streitfragen, ist das Ziel, das auf dem Wege freier Vereinbarung anzustreben ist. Weder ist an eine Weltmonarchie zu denken noch an eine Weltrepublik. Die Idee eines „Weltstaates" ist unrealisirbar. Nur ein allgemeiner Staatenbund mit gemeinsamer Bundes-Autorität ist möglich. Der „Weltpostverein" und das sogen. „ständige Schiedsgericht" sowie die anderen internationalen Conventionen sind vorbereitende Schritte, das Ziel aber liegt noch in weiter, weiter Ferne. Es zu erreichen, hat die Gegenwart keine Hoffnung. Denn die

nothwendige Grundlage, das Bewusstsein von der Einheit des Menschengeschlechtes, das infolge der Sünde im Heidenthum und Judenthum verdunkelt und ausgelöscht worden, kann nur durch Christus, der es wieder erweckt hat und lebendig erhält, ein wirksames Princip aufrichtiger Verbrüderung der Völker und wirksamer Friedensliebe werden. Der gegenwärtige Abfall der Staaten von Christus steht demnach der Lösung des Weltproblems direct entgegen. Der Vf. beschliesst seine Erörterungen mit einem Citat aus der Allocution Papst Leo XIII. vom 11. April 1899, worin der hl. Vater seiner Freude über die Friedensconferenz im Haag lebhaften Ausdruck verleiht und als Stellvertreter „des Friedensfürsten" den Mächten die in der Geschichte oft bewährten Dienste des hl. Stuhles nicht undeutlich zur Verfügung stellt. Wir fügen noch den Wunsch an: „Erudimini, qui iudicatis terram!"

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

---

**Die Begriffe und Theorien der modernen Physik.** Von J. B. Stallo. Nach der 3. Aufl. des Englischen Originals übers. und herausgeg. von Dr. H. Kleinpeter. Leipzig, Barth. 1901.

In welchem Sinne die Begriffe und Theorien der gegenwärtigen Physik in dieser Schrift einer Kritik unterzogen werden, kann der kundige Leser schon daraus entnehmen, dass E. Mach ein längeres Vorwort zu der deutschen Ausgabe geschrieben, in welchem er erklärt:

„Es ist mir ein Herzensbedürfniss, nach meinen Kräften dazu beizutragen, dass der Mann und seine Werke auch in deutschen Kreisen nach Verdienst bekannt und gewürdigt werden."

Wie nämlich das ganze Streben Mach's darauf gerichtet ist, die Wissenschaft von den „scholastisch-metaphysischen Elementen", von der „überlieferten, oft primitiv barbarischen Denkweise" zu säubern, so geht die Arbeit Stallo's darauf: „to eliminate from science the latent metaphysical elements." Gemein ist beiden auch „die Abweisung der mechanisch-atomistischen Theorie nicht als Hilfsmittel der physikalischen Forschung und Darstellung, sondern als allgemeine Grundlage der Physik und als Weltansicht. Gemeinsam ist ferner die Auffassung physikalischer Begriffe wie Masse, Kraft usw. nicht als besonderer Realitäten, sondern als bloser Relationen, Beziehungen gewisser Elemente der Erscheinungen zu anderen Elementen.

Diese antimetaphysischen Bestrebungen des Amerikaners (geborenen Deutschen) haben auch für uns ein Interesse, wenigstens ein indirectes. Die Physik rühmt sich ihrer exacten Methode, ihrer durchaus positiven Behandlung der Thatsachen, und siehe, es wird gezeigt, dass sie bis an den Hals in der Metaphysik und *horribile dictu* in der scholastischen Metaphysik steckt. Die exacten Psychologen, die Actualisten, verwerfen

alle Metaphysik in der Seelenlehre, so besonders den Substanzbegriff; derselbe, sagen sie, sei aus der Körperwelt, wo der Bewegung ein Bewegtes zu grunde liegt, auf das geistige Leben übertragen worden. Und nun wird hier gezeigt, dass auch die Annahme eines substantiellen Körpers scholastische Metaphysik ist, eine primitiv barbarische Denkweise darstellt. Damit ist die Actualitätstheorie durch consequente Weiterführung *ad absurdum* deducirt, aber freilich auch der extreme Positivismus von Stallo und Mach in seiner ganzen Blösse aufgedeckt; denn eine Bewegung ohne Bewegtes ist ein offenbarer Widersinn. An die Stelle des Bewegten sollen „Beziehungen gewisser Elemente der Erscheinungen" gesetzt werden. Aber Beziehungen setzen ein Bezogenes voraus; ist dies wieder Beziehung ohne absolute Realität, so müssen für sie wieder zwei Bezogene da sein. Dies kann doch nicht bis ins unendliche fortgehen, sonst würde überhaupt keine Beziehung, auch nicht die erste, möglich sein. Ferner existiren Beziehungen nicht in Wirklichkeit, sondern werden vom Geiste aufgefasst; wenn man also Beziehungen für das allein Wirkliche erklärt, so verfällt man in den ersten der vier vom Vf. an der alten Metaphysik und an der modernen Physik gerügten Fehler.

„Jeder Begriff ist das Gegenstück einer unterscheidbaren objectiven Realität und es gibt infolgedessen ebenso viele Dinge oder natürliche Klassen von Dingen als es Begriffe gibt."

Welche Metaphysik jemals solchen extremen Realismus gelehrt, ist kaum zu errathen, aber Stallo weist ihn in der modernen mechanischen Theorie nach, und er bezeichnet ihn als „ein Ueberbleibsel des mittelalterlichen Realismus. Ihre wesentlichen Elemente sind legitime logische Abkömmlinge der *universalia ante rem* und *in re* der Scholastik, die sich von letzteren höchstens dadurch unterscheiden, dass sie die letzten Ergebnisse von Abstractionen vorstellen, die durch stufenweises Aufsteigen von sinnlichen, durch Beobachtung und Experimente erhaltenen Eigenschaften zustande kommen, und nicht durch Erklimmen der nebeligen Höhen traditioneller Schulbegriffe, die vorzeitige, rohe und unbestimmte Phantasien des menschlichen Geistes darstellen."

Hierin zeigt sich eine enorme Unwissenheit, die bei einem Autodidakten wohl erklärlich, aber doch nicht zu einem so absprechenden Verdict der Scholastik berechtigt.

Der mittelalterliche Realismus mit seinem *universalia ante rem* ist nicht die Scholastik, sondern diese hat ihn bekämpft; wer aber die *universalia ante rem* und *in re* auf eine Stufe stellt, zeigt, dass er in philosophischen Fragen nicht mitsprechen kann.

Ebenso unbegründet ist der Vorwurf, den Stallo in dieser Beziehung der realistischen Verirrung der modernen mechanischen Theorie macht:

„Diese Theorie nimmt nicht nur den idealen Begriff Materie, sondern auch seine beiden unzertrennlichen Theilmerkmale als unterschiedene Realitäten.

Die Wahrheit ist, dass weder Masse noch Bewegung dem Wesen nach real ist, sondern beide Begriffe sind, oder vielmehr Theile eines Begriffes, des Begriffes der Materie."

Die Masse ist dem Vf. dasselbe wie Trägheit.

„Ohne Beziehung und Verbindung mit Kraft oder Bewegung hat sie keine Existenz, gerade sowie Kraft oder Bewegung keine Existenz ohne Bezug auf und Verbindung mit der Trägheit besitzt."

Danach ist die Materie kein reales Ding, sondern die reale Vereinigung zweier Merkmale, die in gleicher Weise allen Körpern zukommen. Die zwei Merkmale sind unzertrennlich, nicht nur in Wirklichkeit, sondern auch in Gedanken.

Dass man nicht einmal begrifflich Masse und Bewegung unterscheiden könne, ist eine so exorbitante Behauptung, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Aber auch sachlich kann die Masse ohne wirkliche Bewegung sein; nur ein Metaphysiker kann dies durch aprioristische Gründe zu bestreiten unternehmen. Und wirklich, unser Vernichter der Metaphysik beweist seine der Erfahrung widersprechende Metaphysik mit Leibniz'scher Metaphysik, die er freilich verkehrt anwendet. „Wie Leibniz sagt, »was nicht wirkt, existirt nicht« — *quod non agit, non est*." Diesen Satz hätte er auch viel besser bei den Scholastikern angewandt und begründet gefunden. Allerdings *esse est propter agere, agere sequitur esse;* ein Ding, das in der Welt der Existenz nichts zu leisten, zu wirken hätte, wäre ein unnützes Unding. Aber daraus folgt nicht, dass es immer wirken müsse, jedenfalls kann die Materie auch ruhen. Denn wenn wir auch nur verschiedene Beschleunigungen beobachten, wie der Vf. meint, so können dieselben so abnehmen, dass sie die Grenze 0 erreichen. Diesen von der Mechanik vorausgesetzten Fall kann nur Metaphysik bestreiten, nur aprioristische Gründe können dafür geltend gemacht werden, die vom Vf. beigebrachten beweisen aber absolut Nichts.

Die drei anderen der Metaphysik anhaftenden Fehler, welche in der mechanische Theorie sich finden sollen, sind:

„2. Die allgemeineren oder umfassenderen Begriffe und die ihnen entsprechenden Realitäten sind früher da, als die weniger allgemeineren, inhaltreicheren und deren entsprechende Realitäten, die letzteren Begriffe und Realitäten sind aus den ersteren entweder durch allmähliche Hinzufügung von Merkmalen oder Eigenschaften oder durch einen Entwicklungsprocess abgeleitet, indem die Merkmale oder Eigenschaften des früheren Wesens als Verwicklungen des späteren betrachtet werden."

Diese Reihenfolge der Begriffe kann höchstens Plato imputirt werden, der das Allgemeine früher als das Besondere setzte, und wird ausdrücklich von Aristoteles bestritten. Die Scholastik wie jede gesunde Philosophie kennt zwei Methoden: Die analytische, von den concreteren Begriffen zu der allgemeineren aufsteigend, und die syn-

thetische, von den allgemeineren zu den besonderen herabsteigend. Die Entwicklung der Realitäten von den einfacheren zu den complicirteren, ist bekanntlich die Metaphysik der Darwinisten, deren sogen. Thatsachen der Vf. richtig als Metaphysik kennzeichnet.

Was für eine Metaphysik den 3. Satz lehrt, ist mir unverständlich, höchstens die Idealisten und Phänomenalisten werden ihn unterschreiben:

„3. Die Aufeinanderfolge in der Entstehung der Begriffe ist identisch mit der Aufeinanderfolge in der Entstehung der Dinge."

Ueber den 4. Satz haben wir schon das Nöthige gesagt:

„4. Die Dinge existiren unabhängig von uns vor ihren Beziehungen, alle Beziehungen finden zwischen absoluten Gliedern statt; welche Realität man daher auch immer den Eigenschaften der Dinge beilegen mag, so ist dieselbe stets verschieden von der Realität der Dinge selbst."

Der Vf. streift in diesen Sätzen die höchsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik und glaubt, sie mit einigen Worten abgethan zu haben; er hat gar keine Ahnung von den tiefgehenden Untersuchungen der Scholastik über diese Punkte; er imputirt aus Mangel an philosophischer Schulung regelmässig die verkehrteste Lösung der Frage der alten Metaphysik.

Ist somit schon das Kriterium, nach welcher er die modernen physikalischen Theorien beurtheilt, ein verkehrtes, so ist die Anwendung auf diese Theorien vielfach auch verfehlt. Eines hat er zweifelsohne geleistet: Die sog. exacte Naturforschung steckt tief in der von ihr geschmähten Metaphysik; aber zu diesem Nachweise bedurfte es keiner so weitläufigen Auseinandersetzung. Denn es gibt keine Wissenschaft ohne Begründung, also ohne Metaphysik. Das zeigt der Vf. nun wieder selbst durch die That: Er will alle Metaphysik aus der Wissenschaft eliminiren: und womit thut er dies? Durch Metaphysik, die freilich viel zu wünschen übrig lässt und auch noch, wie wir sahen, verkehrt gedeutet wird.

Indessen ist der Vf. in seiner metaphysischen Tendenz viel consequenter als sein Gesinnungsgenosse Mach. Stallo verwirft die neue Metageometrie, während sich Mach hierin von ihm abwendet und also nicht blos Metaphysik, sondern Meta-Metaphysik treibt. J. Bergmann hat ihm selbst metaphysischen Voluntarismus nachgewiesen und gezeigt, dass er „Mach nicht misverstanden hat"[1]) Welch schwindelhafter Metaphysik Mach huldigt, wird uns seine Vorrede zu dem sofort zu besprechenden ultrapositivistischen Buche zeigen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

[1]) „Mach hat auch hier seine evolutionistische Willensmetaphysik mit Andeutung absoluten Werdens im Hintergrund, auf den ich neben seinem Phänomenalismus wiederholt hingewiesen habe." Archiv f. system. Phil. 1899. S. 367 ff. Ist denn nicht auch „das Princip der Oekonomie der Wissenschaft, das Kleinpeter als ein hochtheoretisches bezeichnet, Metaphysik? Ist nicht die Möglichkeit eines Werdens ohne Ursache Metaphysik? Der Phänomenalismus ist aller Erfahrung hohnsprechende Metaphysik.

**Panideal, Psychologie der socialen Gefühle.** Von R. Holzapfel. Leipzig, J. A. Barth. 1901.

Diese vom Verleger künstlerisch ausgestattete, mehr dichterische als philosophische, aber nach Paragraphen codificirte Schrift ist „dem Andenken Richard Avenarius" gewidmet und mit einem Vorworte von E. Mach versehen, der von ihr rühmt:

„Meine Antheilnahme stieg mit fortschreitender Lectüre und dieselbe war mir in vielen Theilen hochinteressant."

Auch für uns ist dieselbe hochinteressant, indem dieselbe im Geiste des radicalsten Positivismus, wie ihn Avenarius und Mach repräsentiren, verfasst, so recht handgreiflich zeigt, wie tief die Verächter der Metaphysik in der Pseudometaphysik, d. h. in abenteuerlichen Constructionen befangen sind. Der Vf. selbst bildet die baroke Terminologie von Avenarius noch weiter aus und entwickelt seinen metaphysischen Positivismus bis zu einem Punkte fort, wo selbst der ungeschulte Leser sich komisch berührt fühlt. Es reicht hin, Einiges wörtlich anzuführen. Wir wählen den Schluss aus, der über das Panideal die Aphorismen gibt.

„1069. Welche Bedingungen muss ein vorgestelltes »Panideal« erfüllen, um dem möglichen Vollendungsmaximum möglichst angenähert zu sein, d. h. um von einem Individuum von grösstmöglichster Entwicklung ästhetisch, ethisch und hygiopsychisch möglichst positiv werthgeschätzt zu werden?"

„1070. Aus den ethikalischen Copirungen folgt, dass nur ein solches vorgestelltes »Panideal« als »Handlungsmotiv« von einem möglichst entwickelten Individuum möglichst positivistisch werthgeschätzt werden könnte, welches die unterschiedsgraduell hygiopsychische Menschheitsentwicklung als »Ziel« wollungsanticipativ enthielte."

„1071. Aus den ästhetikalischen Copirungen folgt, dass nur ein solches vorgestelltes »Panideal« als Handlungsmotiv von einem möglichst entwickelten Individuum möglichst ästhetisch gebilligt werden könnte, welches die menschheitskünstlerische Variirung der unterschiedsgraduell hygiospychischen Menschheitsentwicklung als »Ziel« wollungsanticipativ enthielte."

„1072. Den ethikalischen Copirungen gemäss muss die hygiopsychische Werthschätzung als positive *resp.* negative »Billigung« eines Individuums von grösstmöglicher Entwicklung mit der unterschiedsgraduell hygiopsychischen, menschheitsentwicklungsrevolutionären Moralbilligung übereinstimmen."

„1073. Somit vermag nur die menschheitskünstlerische Variirung der unterschiedsgraduell hygiopsychischen Menschheitsentwicklung als eine Wollungsanticipation zum Panideale eines möglichst entwickelten Individuums zu werden."

„1074. Aus allen bisherigen Copirungen folgt, dass nur das »Realisiren« des unterschiedsgraduell hygiopsychischen »Panideals« die complicirtesten Schaffensbedürfnisse eines Individuums von grösstmöglicher Entwicklung möglichst vollkommen befriedigen könnte."

„1075. Es kann also nur das unterschiedsgraduell hygiopsychische Panideal die »Allsehnsucht«, somit die eines positiv Einzigen nach seinem Wege und nach

dem Schaffenswege der positiv Einzigen und Einzigsten möglichst vollkommen befriedigen. (Vgl. hierzu §§ 180—190.)"

„Nachwort. »Kein Ideal, für das ich leben könnte.
Auch bei den grössten kein Wink.
Selbst muss ich suchen, vielleicht finden.«

„Dies erlebte ich vor Beginn meines Schaffens und lange nachher. Die bedeutendste methodologische und erkenntnisstheoretische Anregung fand ich in den Schriften meiner grossen Lehrer Richard Avenarius und Ernst Mach. Was ich für das Idealverhalten erstrebte, das haben diese Philosophen für das Orientirungsverhalten erreicht. —

„Wie es mir gelungen ist, mögen die Besten entscheiden." —

Sehr bescheiden ist, wie man sieht, die neue Idealphilosophie nicht, sie behauptet, die grösste weltbewegende Entdeckung für das menschliche Streben gemacht zu haben. Auch die rechte Moral hat sie zuerst gefunden:

„731. Jahrtausende lang war der rein empirische Moralbegriff *resp.* der allgemeine Inhalt der Moral unbekannt und ist meistens mit individuellen Inhalten verwechselt worden."

„741. Eine allgemeine rein copirende Analyse der Werthschätzungen kann auch den Weg zur kritischen *resp.* socialkritischen Auffassung und Behandlungsweise der philosophischen, wissenschaftlichen, metaphysischen, religiösen und künstlerischen Schöpfungen anbahnen und ebnen."

Die Religion des Positivisten lernt man aus seinen Aphorismen über das „Gebet" kennen.

„336. Das »Gebet« wird am häufigsten an Vorstellungen *resp.* Fictionen gerichtet, da der Verkehr mit Vorstellungen leichter zu pflegen ist, als der Wahrnehmungsverkehr."

„365. Wie an die Entwicklung überhaupt, kann man auch an die eigene Entwicklung »Gebete« richten, und namentlich an die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft."

„381. Zu den mächtigsten Beförderungsmitteln menschlicher und menschheitlicher Entwicklung werden »Gebete« an Entwicklungsideale gehören, vorzüglich das »Gebet« an das Panideal und möglichst vollkommener unterschiedsgradueller Menschheitsentwicklung."

Diese wenigen Proben können genügen, um den Leser zu überzeugen, zu welcher Phantasterei die Verachtung der Metaphysik führt, wie tief der menschliche Geist, der seinen Gott beseitigen will, sinken kann.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

---

**Mein Recht auf Leben.** Von H. Spitta. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck. 1900.

Es ist eine alte und durchaus nicht unberechtigte Klage, dass die Zeit der grossen, führenden Systeme vorüber ist, und dass wir uns in einer Periode der historischen und psychologischen Detailarbeit befinden,

die ja Material nach vielen Seiten zu tage fördert, aber eben den einheitlichen synthetischen Zug vermissen lässt. Dazu kommen mancherlei pathologische Verstimmungen, die öfter nachhaltiger sind, als man beim ersten Anblick meint, und weite Kreise unserer gebildeten Gesellschaft und insbesondere unserer Forscher ergriffen haben. Es ist unseres Erachtens nicht wohlgethan, diese Thatsache durch allerlei wohlfeile Gründe und Erwägungen optimistisch zu färben, umgekehrt sollte man es sich, wofern man wenigstens diesen Niedergang schmerzlich empfindet, angelegen sein lassen, mit allen Kräften gegenüber der zersplitterten Induction den Blick auf den einheitlichen Zusammenhang einer in sich selbst gefestigten philosophischen Weltanschauung zu richten und damit der früheren Königin der Wissenschaften wieder einigermaassen zu dem alten, wohlverdienten Ansehen zu verhelfen. Gott sei Dank, sorgt die menschliche Natur durch den unausrottbaren Trieb und Drang nach möglichst umfassender, widerspruchsloser Verknüpfung der Wirklichkeit schon von selbst dafür, dass trotz alledem gewisse einheitliche Grundzüge der Weltanschauung sich Bahn brechen, und gerade die sonst so analytische Naturwissenschaft trägt (vielleicht oft wider ihren Willen) dazu bei, diesen Zug zu verstärken. Endlich kommt hinzu, dass die Philosophie, soweit ihr selbständiger Werth überhaupt noch von unserer skeptischen Gegenwart anerkannt wird, sich zu sehr nach der blos intellectuellen Seite hin sich einer, wenn auch meist zögernden Würdigung erfreut, während die maasgebende ethische Beziehung dabei ganz aus dem Spiele bleibt. Mit vollem Recht erklärt der Vf. des vorliegenden vortrefflichen, auch für weitere Kreise völlig verständlichen Buches: „Vergessen hat man in diesen unseren Tagen vielfach, dass Philosophie nicht allein eine Wissenschaft ist, sondern dass sie ganz vornehmlich Sache tiefer und ernster Gesinnung sein soll, dass einseitiger Intellectualismus ein Krebsschaden für die gesammte Gesellschaft ist; nur ein grosses, gutes Herz vermag grosses Wissen zu bändigen und zum Segen für die Menschen zu zwingen, — vergessen hat man, dass nicht nur die retrospective Gelehrsamkeit und formale Belesenheit den Philosophen macht, sondern dass man von ihm thatkräftiges, persönliches Eintreten für seine Lehre erwartet; jene tiefe Durchdringung von Lehre und Beispiel, in welchem die Lehre gelebt wird, muss unbedingt das Ideal bleiben, dessen Realisirung die praktische Aufgabe des Philosophen ist. Eben diese praktische Aufgabe tritt nur zu oft hinter die theoretische zurück, und das ist vom Uebel. Hier fehlt noch viel, das leidige Utilitätsprincip hat auch hier vielfältigen Schaden angerichtet. Rechte Philosophie soll nicht sein vornehmer, ängstlich eingeschlossener Privatbesitz — öffentliches Eigenthum muss sie sein, wenn sie an den grossen Culturaufgaben mitwirken will, die uns gestellt sind!“ (Vorwort S. VII.) Wie alle wahre,

befriedigende Erkenntniss, so ist auch die Philosophie undenkbar ohne das sittliche Pathos, das jede Arbeit, selbst die geringfügigste, adelt. So verschiedenartig deshalb auch die Standpunkte sein mögen, die für den Einzelnen in seiner Weltanschauung maasgebend sind, in dieser unmittelbaren Fühlung mit der praktischen Stellung und Lebensführung müssen sie sich sämmtlich gleichen. In diesem Sinne spricht Spitta geradezu von persönlichen Erkenntnissen, als letzten Grundpfeilern unserer Sittlichkeit und ihren äussersten, religiös imprägnirten Idealen alles Strebens. Suchen wir uns in aller Kürze in diesen gehaltvollen, tiefbohrenden und doch nicht mit falscher Gelehrsamkeit prunkenden Abhandlungen zu orientiren. Zunächst welch eine Bewandtniss hat somit das Recht auf Leben?

Dass wir es hier nicht mit einer blos naturwissenschaftlich-physiologischen Forderung zu thun haben, leuchtet hoffentlich ohne weitere Begründung ein, denn eine solche Behauptung würde für die Ethik durchaus keine Verbindlichkeit besitzen, abgesehen davon, dass alle dabei in Betracht kommenden Vorgänge völlig jenseits meiner Willkür liegen. Es handelt sich hier vielmehr um eine rein sittliche Fassung dieses unveräusserlichen Anspruches auf das Dasein, woraus eben mit zwingender Nothwendigkeit sich für mich die persönliche Verpflichtung einer Idealisirung meines Lebens ergibt. Spitta schreibt:

„Erst das Bewusstsein vom Recht und zwar von dem unbedingten Recht auf Leben gibt dem Leben festen Werth, erst durch dieses völlig einzige, über allen möglichen Zweifel erhabene Recht erhalten alle sittlichen und religiösen Bestimmungen einen festen, bedingungslosen Halt; sie erhalten ihn eben dadurch, dass sie zu einem zu Recht bestehenden Leben in unauflösbarer Beziehung stehen. Bestände mein Leben für mich nicht zu Recht, wäre es mir vielleicht willkürlich auf ein Weilchen zugefallen, und eine solche Annahme ist doch denkbar, so fielen alle jene Bestimmungen in sich selbst zusammen, sie würden ihres Charakters der Unbedingtheit, völlig entkleidet, sie könnten ebenso wenig zu Recht bestehen. . . . Diesem Recht auf Leben entspricht die Pflicht zu leben; ich habe die Pflicht, zu leben, weil und insofern ich die Pflicht habe, dies Recht zu verwirklichen, das ist: ich soll ausleben. Alle Rede von einer uns auferlegten Pflicht zu leben, alles Verbot, dieses unser Leben von uns zu werfen, wenn uns seine Last zu erdrücken droht, hat nur einen Sinn im Hinblick auf eben dieses zu verwirklichende Recht. So wie alle Ausstattungen des Welt- und Naturgeschehens in meinem Ich als ihrem Brennpunkt sich concentriren, und das gesammte Weltbild als ein Geschlossenes, in sich Zusammenhängendes meinem Ich gegenüber zur Geltung zu bringen bestimmt sind, ebenso geht eine Reactionsthätigkeit von meinem Ich aus, gegen diese Welt gerichtet; ein causaler Eingriff meinerseits, der geleitet ist von Zwecken und Zielen, in denen die Werthbeurtheilung alles Naturgeschehens zur Geltung gelangt. Eben diese Werthbeurtheilung ist es, die mir als Ich, der ich so bin, wie ich bin, durchaus eigenthümlich bin, die infolge

dessen Niemand auf der Welt mir abnehmen und inbetreff deren Niemand für mich eintreten kann" (S. 147).

Mit dem letzt erwähnten Moment ist der Cardinalpunkt der ganzen Sache getroffen; denn eben diese ethische Bestimmung und Schätzung, ohne die es überhaupt kein menschliches Handeln geben kann, heiligt erst das blos formale Recht auf Leben und füllt dieses mit unvergleichlich werthvollem Gehalt. Und mit dieser Erkenntniss und Forderung zugleich erhebe ich mich thurmhoch über das mechanische Geschehen in Natur und socialem Leben, über den mich zu Boden drückenden Zwang, dem ich sonst als blos physiologisches Individuum rettungslos verfallen bin. Deshalb kann ich diese Betonung aus den Banden der Knechtschaft auch nur durch eigene Kraft und Energie vollziehen, auch schon aus dem Grunde, weil mir die persönliche Erkenntniss und Reife der Gesinnung dafür den fruchtbaren Nährboden zu bereiten vermag. Nun erst hat mein zielloses Dasein sein wahres Ideal, seinen eigentlichen Inhalt und Werth gefunden, der unvergänglich bleibt, und sich in dem Streben nach dem höchsten aller Güter bekundet, nach der Erfüllung der selbstlosen, durch keine schielenden Nebenrücksichten entstellten Liebe.

„Es ist wahr, Liebe allein ist des Gesetzes, überhaupt alles Gesetzes Erfüllung; würde uns Liebesgesinnung völlig erfüllen, die Welt bedürfte keines Gesetzes. Denn in der Liebe allein gebe ich mein Alles, mich selbst völlig dahin, ich behalte Nichts mehr zurück für mich, sie ist das einzig Bedingungslose unter allem Anderen, Liebe allein ruht in sich selbst, sie hat Nichts ausser sich, Nichts, was sie nicht selbst wäre. Nichts in der Welt mit allen ihren Schätzen, und nähme ich alle ihre Erkenntnisse intellectueller und sittlicher Art zusammen, reicht aus, die Liebe zu erschöpfen; jeder Versuch, ihre Genesis nachzuweisen, bleibt fruchtlos, wie oft und wie scharfsinnig man ihn auch angestellt hat; sie ist da, eine lichte Erscheinung, aber sie ist nicht von dieser Welt."

Unser Gewährsmann hat dann im weiteren Zusammenhange, auf den wir hier nicht wohl eingehen können, auch auf diesem Gedanken einer sittlichen Verwendung unseres Lebens innerhalb einer wie auch immer gearteten Gemeinschaft die Forderung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode begründet, da es nur eine einfache Consequenz der Gerechtigkeit sei, dieser im Diesseits begründeten Aufgabe in einem anderen Dasein nach allen Seiten zu entsprechen. Ueberhaupt lässt er es sich sehr angelegen sein, ethische und religiöse Anschauungen und Ziele eng mit einander zu verknüpfen und so durch einander zu stützen, so z. B. in der Vorstellung von Gott, für den er den Persönlichkeitsbegriff im vollem Umfange verlangt (unter Ausschluss der Immanenz). Mit vollem Recht wird überhaupt für die ganze religiöse Sphäre und natürlich im verstärkten Maasse auch im vorliegenden Fall das praktische Bedürfniss als wirksames Motiv hingestellt; nur von hier aus lassen sich

alle religiösen Erscheinungen und Functionen begreifen, — die bittere Noth, die Verlassenheit des Menschen, die heisse, unauslöschliche Sehnsucht nach Errettung und Erlösung aus dem Wirrsal des Lebens, aus allen unendlichen Widersprüchen und Conflicten, in die wir, zum theil mit, zum theil ohne unsere Schuld gerathen, und darin besteht das objective Correctiv gegenüber der anderweitigen völlig unbestimmbaren individuellen Nüancirung, die hier in Kraft tritt. Dass in allen diesen Erwägungen die bekannte pessimistische Bilance des Ueberschusses, der angeblich dem Leid gegenüber der Lust zukommen soll, aus kritischen Gründen völlig hinfällig ist, versteht sich von selbst, und wir dürfen wohl von dem gesunden Sinne unseres Volkes hoffen, dass es dies Gaukelspiel einer „lendenlahmen" Weltanschauung, wie sie hier genannt wird, immer mehr durchschaut und verachtet. Ebenso entschieden opponirt Spitta der neuerdings beliebten Verherrlichung des Buddhismus als der wahren Erlösungsbotschaft, da dieser Weltanschauung die eigentlich sittliche Energie abgehe und damit im Zusammenhange eine ganz einseitige Auffassung des Lebens als einer einzigen Kette von Uebeln und Leiden innewohne. Dadurch ist auch, wie wir hinzufügen dürfen, die Bedeutung und der Werth der Persönlichkeit des einzelnen Menschen nur allzusehr verkannt. Das vorliegende Werk, von dessen reichem Inhalt wir nur einen dürftigen Ausschnitt zu geben vermochten, wird, das ist unsere feste Ueberzeugung, jeden wahrheitsliebenden Forscher nachhaltig anregen und auch diejenigen interessiren, die mit offenem Sinn und Verständniss sich über die tagtägliche Berufsgeschäfte der Betrachtung ernster Lebensfragen zuwenden.

Bremen. **Dr. Th. Achelis.**

---

**Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, D'Alembert, Lagrange, Kirchhoff, Hertz, Helmholtz.** Uebersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, Pfeffer. 1899.

Die Philosophische Gesellschaft an der Universität zu Wien hat sich der dankenswerthen Mühe unterzogen, die Vorreden und Einleitungen, welche die Klassiker der Mechanik ihren Werken vorausgeschickt haben, zu einem Bande zusammen zu stellen und so jene Ideen, die von den bahnbrechenden Forschern als grundlegend an die Spitze ihrer Arbeiten gestellt worden sind, jedermann leicht zugänglich zu machen. Sie hat dadurch nicht nur den Physikern einen Dienst erwiesen, sondern auch allen denjenigen, welche sich für den Entwicklungsgang einer Wissen-

schaft interessiren, und denen hiermit Gelegenheit geboten ist, die Geschichte der Mechanik in ihren einzelnen Phasen in anschaulicher Klarheit vor ihren Augen vorüberziehen zu lassen. Diese werden gewiss dem Vf. der „Vorbemerkung", Al. Höfler, beistimmen, wenn er sagt:

„Hört man, ebenso wie einst Galilei, auch wieder Helmholtz mit ganz ähnlichen Worten der Hoffnung auf künftige, noch immer reichere Entwicklung schliessen, so gibt uns dieses Stück Wissenschaftsgeschichte von weniger als einem Vierteljahrtausend ein fast dramatisch anschauliches Bild zu jenem λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις, welches Whewell seiner »Geschichte der inductiven Wissenschaften« vorgesetzt hat."

Aber auch dem Philosophen kann es nur zum Vortheile gereichen, genau darüber orientirt zu sein, wie die Klassiker der Mechanik über die Grundbegriffe ihrer Wissenschaft wie Masse, Bewegung, Kraft, die ja auch ebenso viele philosophische Probleme darstellen, gedacht haben. Es ist darum auch wohl begründet, dass die Philosophische Gesellschaft an der Wiener Hochschule dieses Werk als einen Band ihrer Veröffentlichungen hat erscheinen lassen.

Freiburg i. B. **Ed. Hartmann.**

---

**Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. Auvergne.** Inauguraldissertation von St. Schindele. München. 1900.

Der Vf. ist zunächst in der Lage, in chronologischer Hinsicht über die Schriften Wilhelm's von Auvergne neue Aufschlüsse zu geben. Während Baumgartner noch auf weniger bestimmte Angaben angewiesen ist[1]), vermag Schindele von sicheren Anhaltspunkten aus besonders das philosophische Hauptwerk *De universo* ziemlich genau zu datiren. Im übrigen erstrecken sich Sch.'s Untersuchungen theils auf die Ontologie, theils auf die Theodicee des Scholastikers. Der Seinsbegriff gilt als das Ergebniss der bis an die äusserste Grenze fortgesetzten Abstraction. Man denkt unwillkürlich an die Identitätsphilosophie alter und neuer Zeiten, wenn der christliche Denker das unbestimmte Sein zum Absoluten, d. i. zum Göttlichen, in unmittelbare Beziehung bringt. Der Seinsbegriff ist der allgemeinste, an Inhalt ärmste Begriff, der von allem ausgesagt wird und deshalb noch keinen Gattungscharakter besitzt. Im Anschluss an zahlreiche Vorgänger unterscheidet W. verschiedene Bedeutungen des Seins. Vor allem stellt er das zeitliche und das ewige Sein einander gegenüber. Vielfach erwähnt wird die aristotelische Unter-

[1]) Baeumker-v. Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Heft 1: Die Erkenntnisstheorie des Wilhelm von Auvergne. Münster. 1893. S. 6 ff.

scheidung eines potentiellen und eines actuellen Seins, ohne dass beide Begriffe eine nähere Erläuterung erfahren. Damit verbindet sich die Feststellung eines contingenten und eines nothwendigen Seins. Für letzteres, d. i. das göttliche Sein, kommt die Trennung von Potenz und Act in Wegfall. Soweit nur das geschöpfliche Sein in Betracht gezogen wird, kennt W. auch die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. Der Vf. ist dem Ursprung dieser Lehre nachgegangen.[1]) Avicenna konnte ganz besonders als Vorbild dienen. Ausserdem kommt Boëthius in Betracht, von dem eine eigenthümliche Formulirung des Gedankens herrührt. Der letzte Ausgangspunkt jener Anschauung ist jedoch bei den Neuplatonikern zu suchen. Mit der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein verknüpft sich auf das engste die Unterscheidung zwischen einem abstracten und einem concreten Sein, zwischen Suppositum und Natur, und auch die Eintheilung der gesammten Wirklichkeit in das *ens per se* und das *ens per participationem*. Der letztere Ausdruck knüpft selbstverständlich an Plato an. Augustin hat hier den Scholastikern als Vermittler gedient. Auf jene Eintheilungen des Seins stützt W. zum guten Theil seine Gottesbeweise. Dieselben veranschaulichen die Thatsache, dass sich unser Autor noch in den Gedanken des früheren Mittelalters bewegt und dem Aristotelismus der Späteren ferne steht. Das nämliche Gepräge zeigen die Aeusserungen über Gott als das *esse formale* der Dinge. Dieselben kommen nicht selten an eine pantheistische Ausdrucksweise sehr nahe heran. Doch hält der Scholastiker an der göttlichen Transscendenz principiell fest.

Unsere Kenntniss der Philosophie des Pariser Bischofs wird durch Sch.'s Arbeit in dankenswerther Weise bereichert. Es ist darum auch zu begrüssen, dass der Vf. neue Untersuchungen über den Scholastiker ankündigt.

Eichstätt. **Dr. M. Wittmann.**

---

**René Descartes: Meditationes de prima philosophia.** Nach der Pariser Originalausgabe und der ersten französischen Uebersetzung mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. C. Güttler, a. ö. Professor an der Universität München. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 1901. IV, 250 S.

An Ausgaben der „Meditationes" herrschte bei uns kein Ueberfluss; die kurze Textedition aus d. J. 1842 (Berlin, G. Bethge) und die Ausgabe zum „akademischen Gebrauche" von S. Barach (Wien, A. Hölder.

[1]) Vgl. Schindele, Zur Geschichte von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. München. 1900.

1866) scheinen in Deutschland bis jetzt die einzigen gewesen zu sein, beide konnten den heutigen Anforderungen nicht mehr genügen.

„Da überdies auch die Originalausgabe v. J. 1641 sehr selten geworden ist und weder in den grösseren deutschen Bibliotheken noch antiquarisch aufzutreiben war, so erschien es dem Herausgeber zweckentsprechend, nach dem in der Pariser Nationalbibliothek vorhandenen Exemplare, den lateinischen Text nebst Interpunction wiederzugeben, und die erste französische Uebersetzung (des Herzogs von Luynes, Paris 1647) in moderner Orthographie daneben zu stellen. Diese Uebersetzung erscheint in Deutschland zum ersten Mal." (Vorwort, S. III f.)

Sie wurde vor derjenigen des René Fedé (1673) bevorzugt, weil sie die Billigung Descartes' selber besitzt, der den Sinn einzelner Stellen in ihr besser und klarer ausgedrückt fand, als im Lateinischen. (Einl. S. 9.)

Aus all' diesen Umständen erhellt die grosse Nützlichkeit der vorliegenden Ausgabe. Vorausgeschickt hat Güttler ihr eine ausgezeichnete historische Einleitung, in welcher ich blos den Satz beanstande, dass der Censurirung der Werke D.' durch die Indexcongregation „keinerlei Gesetzeskraft zukam" (S. 11), denn, obwohl die Entscheidungen der römischen Congregationen nicht unfehlbar sind, so besitzen sie doch, sobald sie vom Papste bestätigt sind — und inbezug auf die Censurirung D.' war dies der Fall —, nach den klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen bindende Gesetzeskraft. — Es folgen in lateinischem und französischem Text: das Widmungsschreiben D.' an die Sorbonne (bemerkt sei hier, dass die Fussnoten auf S. 24 f. der historischen Bedeutung der Sorbonne nicht ganz gerecht werden) —, das „Vorwort des Autors an den Leser" (in der Uebersetzung Fedé's) —, das Vorwort des Buchhändlers an den Leser (nur in französischem Text) —, die „Synopsis sex seqq. medit." von D. —, sodann (von S. 50—137) die „Sex Meditationes" mit beigefügten Erläuterungen und mit einer nach jeder einzelnen *Meditatio* folgenden, kurzen Zusammenfassung der bekannten *obiectiones* und *responsiones* —, endlich die *appendix* D.' zu den *Meditationes* und eine Gegenüberstellung der Verschiedenheiten zwischen der ersten und der zweiten französischen Uebersetzung inbezug auf die erste Meditation.

Die Erläuterungen sind kurz und klar gefasst und verrathen durchweg ein feines Verständniss des Textes, welches sich namentlich auch da bekundet, wo G. die Uebersetzungen Kirchmann's und K. Fischer's verbessert. Die Vergleichung cartesianischer Lehren mit denen alter und neuerer Philosophen, die häufigen Hinweise auf die schwankende Terminologie D.' und auf die nicht seltenen Widersprüche zwischen einzelnen Stellen der *Meditationes* sind sehr geeignet, den Zweck zu fördern, den sich der Herausgeber mit den Erläuterungen gesetzt, nämlich „zum Nachdenken anzuregen". Die kurze Zusammenfassung der *obiectiones*

und *responsiones* liest sich gut und macht den Eindruck der treuen und sachkundigen Wiedergabe des Originals; bei dem Mangel einer Ausgabe dieser *obiectiones* und *responsiones* war es mir nicht möglich, eine nähere Vergleichung anzustellen; vielleicht gibt sich der Herausgeber daran, auch sie im Neudruck erscheinen zu lassen. Eine doppelte Aufgabe würde ihm als Erklärer hier gestellt sein: 1. Dunkle Stellen der *Meditationes* im Lichte der *responsiones* aufzuhellen, 2. den Gedankenanwandlungen D.' nachzugehen, der, von seinen Gegnern in die Enge getrieben, sich dazu bequemen muss, eine Anzahl seiner früheren Behauptungen zu modificiren. —

Nach diesen anerkennenden Bemerkungen mögen auch einige Beanstandungen gestattet sein. Ich lege sie mit derselben Rücksichtnahme auf die Meinung anderer vor, mit welcher (laut Vorwort) der Herausgeber seine Ansichten darzulegen beabsichtigte. Zunächst scheint mir die Interpretation scholastischer Lehren keine glückliche zu sein. S. 108, 34 heisst es (der Sperrdruck rührt bei allen Citaten vom Herausgeber her):

„Von der *causa formalis* unterscheidet sich die *causa eminens* dadurch, dass sie als Totalursache in der Wirkung nicht völlig aufgeht, etwa wie die Mutterlauge eines Krystalls sich nicht mit dem Abscheiden eines einzigen Minerals erschöpft, sondern als *causa eminens* noch viele andere Krystalle bilden kann; scholastisch gesprochen: die Wirkung ist in der *causa formaliter* dann enthalten, wenn sie die Ursache in anderer Form ist, bleibt ein Rückstand, so war die Wirkung in der *causa formalis* eminenter vorhanden, d. h. die *causa* geht nicht völlig ia der Wirkung auf, sondern kann als *causa eminens* fortwirken".

„Scholastisch gesprochen" wäre hier 1. nicht zu verwechseln gewesen die *causa formalis* mit der *c. efficiens;* die *c. efficiens* aber wäre einzutheilen gewesen in *c. effic. univoca,* welche G. im Auge hat, wenn er von *c. formalis* spricht, und *c. effic. aequivoca,* die auch *c. eminens* genannt wird. — 2. Das Wesen der beiden letzteren aber hätte anders definirt werden müssen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nach scholastischer Auffassung nicht darin, dass die eine auch nach Setzung einer Wirkung noch fortwirken kann, die andere aber nicht — dieses Fortwirkenkönnen kommt vielmehr beiden in gleicher Weise zu —, sondern vielmehr darin, dass die *c. effic. univoca* Wirkungen setzt von derselben generischen oder specifischen Beschaffenheit, wie sie selber ist, die *c. eminens* hingegen Wirkungen, die an specifischer oder generischer Beschaffenheit hinter ihr zurückstehen.[1])

S. 114, 51 heisst es mit Berufung auf Aristoteles Met. V. 22 (1022 *b* 22), X. 4 (1155 *b* 13.):

[1]) S. Thom. 1. p. q. 4. a. 2 sq. *et passim;* Suarez, *Metaphys. Disp.* XVII. Sect. II. n. 21.

„Die *privatio* (στέρησις) oder das Beraubtsein irgend welcher einem Ding von Natur aus zukommender Eigenschaft kann entweder im positiven Sinne als ein Streben nach dieser Eigenschaft, z. B. des Blinden nach der Sehkraft, oder als reine Negation gefasst werden."

Weder Aristoteles (loc. cit.) noch die Scholastik, noch die beiden Commentatoren, welche ich einsah, nämlich Alexander Aphrodisias und Sylvester Maurus, haben die *privatio* als ein positives Streben aufgefasst, sondern blos als den Mangel einer Realität an einem Ding, das dieselbe gemäss seiner specifischen oder generischen Veranlagung haben sollte; dieser Mangel als Mangel, also als Nichtrealität war ihnen die στέρησις. Freilich stellten sie die στέρησις auch als *comprincipium generationis* auf, insofern nach ihnen nicht aus jeder beliebigen Materie jede beliebige substantiale Form educirt werden konnte, sondern „ex materia sub tali vel tali privatione constituta talis vel talis determinata forma"; das So- oder So-sein aber, diese *extrinseca denominatio*, kam der *privatio* nicht in sich (da sie ein Nichts war), sondern nur in Beziehung zu der Form zu, deren Mangel sie bildete; von einem positiven Streben der *privatio* ist nicht die Rede.

S. 130, 83 heisst es:

„D. schliesst sich der thomistischen Lehre an, nach welcher zwar eine unendliche Reihe der *causae materiales*, nicht aber der *causae efficientes* zugelassen wird, mit anderen Worten, die Reihe wird im Gebiete des Sinnlichen willkürlich abgebrochen [sind die *causae materiales* nichts Sinnliches? und sind die *causae efficientes* nur Sinnliches?!], um die *prima causa* transscendent fassen zu können, ein Fehler der kosmologischen Beweisart, welchen Occam, Hume und Kant aufgedeckt haben."

Man dürfte hier fragen, wo denn in aller Welt eine „Willkürlichkeit" vorliegt, wenn man, gestützt auf das Princip der Causalität bezw. des hinreichenden Grundes, bei einer Reihe von *causae causatae*, d. h. von in ihrem Sein von anderen abhängigen Ursachen, so lange sich nicht zufrieden gibt, bis man auf eine *causa incausata* gekommen ist, die vermöge ihrer Seinsfülle den hinreichenden Grund ihres Seins und des Seins der anderen in sich hat? Ganz gleichgiltig bleibt es dabei, welcher Beschaffenheit die in sich nicht den hinreichenden Grund ihres Seins habenden *causae causatae* sind, ob sinnlich oder geistig: auch gegen den consequentesten Idealisten behält ja das kosmologische Argument seine Beweiskraft; ganz gleichgiltig bleibt es auch, wie gross die Zahl der Zwischenglieder ist: mag sie auch eine unendliche sein, z. B. in der Supposition, dass die *causa prima* von aller Ewigkeit her eine *causa efficiens* erschaffen hätte, etwa ein Menschenpaar, welches seinerseits sofort einen anderen Menschen erzeugt hätte und so fort bis auf die heutige Stunde (Thatsache ist diese Annahme nach der Schrift und nach der Naturwissenschaft nicht; ob sie möglich gewesen

wäre, bleibt dahingestellt), was verschlägt das gegen die Beweiskraft des kosmologischen Gottesargumentes, da dieses sich einzig auf das Princip der Causalität und die Thatsache des Gewordenseins wenigstens eines Weltdinges stützt; ob die Zahl dieser gewordenen Dinge endlich oder unendlich sei, ist nebensächlich, und darum haben auch einige Scholastiker mit dem hl. Thomas die Möglichkeit einer ewigen und dennoch geschaffenen Materie, manche sogar (wie neuerdings Nys in seinem Werke: „La notion de temps d'après les principes de s. Thomas d'Aquin", p. 106 sqq.)[1]) die Möglichkeit einer von der *prima causa* verursachten ewigen Bewegung, die also eine unendliche Reihe aufeinander folgender Glieder darstellt, zugegeben.

Dass „D. die Auffassung der göttlichen Willensfreiheit als einer unumschränkten Willkür mit Duns Scotus theilt, während nach thomistischer Lehre die Freiheit in Gott mit der Nothwendigkeit zum Guten zusammenfällt" (S. 152, 28), ist gleichfalls eine unrichtige Darstellung scholastischer Lehren, ebenso die Behauptung auf S. 81, 35, dass nach scholastischer Lehre „die Erkenntniss der allgemeinen Körpereigenschaften eine verworrene sei!" — Mit Ausnahme mehrerer platonisirender Scholastiker der ersten Periode (9.—13. Jahrh.) haben alle bedeutenderen Scholastiker der Sinneserkenntniss die ihr gebührende Stelle eingeräumt, Beweis dafür ihr Grundsatz: „Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu!" Freilich stellten sie den Verstand, als urtheilende Kraft, höher als den Sinn, aber an der Objectivität der Sinneswahrnehmungen rüttelten sie nicht. — Sodann: Wenn Scotus auch die Superiorität des Willens über den Verstand behauptete und diese Anschauung auch auf Gott übertrug, ja sogar die Liebe Gottes zu sich selbst als einen freien Willensact fasste, im Gegensatz zur thomistischen Lehre, so war er doch weit davon entfernt, die Freiheit Gottes zu einer „unumschränkten Willkür" zu stempeln; der Thomismus aber liess die Freiheit in Gott mit der Nothwendigkeit zum Guten so wenig „zusammenfallen", dass er vielmehr die eine als den Grund und die regelnde Norm der anderen bezeichnete; statt „zusammenfällt" würde es also besser heissen: „nicht im Gegensatz steht zu . .:"

Diese ungenaue Darstellung scholastischer Lehren wird man um so mehr bedauern, als ohne eine genaue Kenntniss der Scholastik Descartes nicht hinreichend gewürdigt werden kann; mancher nennt ihn den Zerstörer der Scholastik, ohne sich darüber klar zu sein, was er zerstört hat, und fällt dadurch in einen ähnlichen Fehler wie D. selber, der in einem Briefe an Mersenne v. J. 1640 gesteht, er habe seit 20 Jahren keinen Scholastiker mehr gelesen, und es sei ihm nur der Name der Conimbricenses in dunkler

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. 14. Bd. (1901.) S. 81 ff.

Erinnerung[1]), und dennoch so lebhaft gegen die „veteres opiniones" polemisirte. —

An zweiter Stelle sei es gestattet, einige principielle Bedenken zu äussern:

*a.* inbezug auf die Gottesidee.

S. 120, 64 heisst es: „Die Gottesidee verliert an Klarheit und Deutlichkeit, je tiefer man sich mit ihr beschäftigt"; und S. 122, 69: „Die anthropomorphe Gottesidee bleibt als Hyperbel eine endliche, wenigstens im Denken immer noch steigerungsfähige. Nur das positiv Unendliche schliesst auch begrifflich jeden Zuwachs an Vollkommenheit aus, ist aber deswegen für uns unerfassbar." — Ferner S. 132, 90: „Der empirische Gottesbegriff (im Gegensatz zum logischen) schwankt zwischen grob sinnlichem Fetischismus und feinster Metaphysik hin und her, ja er ist nicht einmal bei einem und demselben Denker in den verschiedensten Lebensaltern der gleiche," — und S. 149, 18: „Die unermessliche Macht Gottes wird stets mehr vorausgesetzt als erkannt."

Wer denkt hier nicht an das Wort des Weisen *Sap.* XIII, 1—9: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniss Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen . . . denn aus der Grösse der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlussweise ihren Schöpfer erkennen"; und des Völkerapostels *Rom. I.*, 18—21: „Es offenbaret sich der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes durch Ungerechtigkeit aufhalten, denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar . . . denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, sodass sie keine Entschuldigung haben".[2]) — Man wird vielleicht entgegenhalten, die Philosophie habe ihre Argumente nicht aus dem Glauben zu entnehmen und ihre Ansichten nicht nach dem Glauben umzuwandeln. Es soll hier auf diese Frage nicht näher eingegangen werden: jedenfalls aber offenbart sich in obigen Schriftworten so sehr der gesunde Menschenverstand, dass sie schon rein natürlich betrachtet eine Widerlegung der obigen Aufstellungen bilden. Was versteht G. überhaupt unter dem „empirischen Gottesbegriff"? Ist denn Gott, der Uebersinnliche, durch Empirie irgendwie erweisbar? Und wenn Gott als Gott d. h. als der positiv Unendliche „für uns unerfassbar" ist, und „seine unermessliche Macht mehr vorausgesetzt als erkannt wird", warum treiben wir dann noch Theodicee? und auf welch morschem Fundament ruht dann der christliche Glaube, da nur derjenige der Offenbarung Gottes glauben kann, welcher zuvor durch die Vernunft, also ohne Offenbarung,

[1]) K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik II. S. 110. — [2]) Vgl. *Conc. Vat.* sess. *3. de revel.*

das Dasein eines offenbarenden Gottes, der unendlich wahrhaftig ist usw. mit voller Gewissheit erkannt hat? Es ist aber auch ganz unrichtig, dass wir keinen Begriff vom positiv Unendlichen hätten. Die meisten Gottesbeweise führen direct auf ein aus Nichts schaffendes Wesen, also auf eine unendliche Allmacht, alle aber erweisen, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesammtheit, Gott als ein unendliches Sein. Obwohl wir nun das Unendliche nicht begreifen können, so haben wir doch einen ganz positiven Begriff davon, was „unendlich sein" bedeutet. Damit fällt auch die Behauptung auf S. 133, 93: „Der Unterschied zwischen *infinite* und *indefinite* ist mehr ein Wort- als ein Sach-Unterschied."

S. 127, 76 heisst es: „D. schliesst sich wieder einer »vetus opinio«, nämlich der kirchlichen Lehre an, wonach die Welterhaltung eine fortdauernde Weltschöpfung ist, und beruft sich dafür auf das »lumen naturale«. Nach naturwissenschaftlicher Deutung liegt der Grund der Welterhaltung im kosmologisch-biologischen Gleichgewicht der Formen, in den Gesetzen von der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft. Eine in jedem Momente zu erwartende Annihilation würde jede Erfahrung unmöglich machen!"

Wer die „vetus opinio" kennt, wird wissen, dass der hier entdeckte Widerspruch zwischen ihr und der Naturwissenschaft nicht besteht. Gegen ein selbstgemachtes Phantom aber kämpft schon ganz und gar derjenige, der die Welterhaltung im Sinne einer fortwährenden Weltschöpfung in Verbindung bringt mit einer „in jedem Momente zu erwartenden Annihilation." Auch ohne Welterhaltung im Sinne von fortwährender Weltschöpfung ist, absolut gesprochen, die „in jedem Momente zu erwartende Annihilation" zu befürchten, denn was könnten alle Gesetze des kosmologisch-biologischen Gleichgewichtes der Formen, der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft helfen, wenn es dem Schöpfer dieser Gesetze einfiele, sie morgen aufzuheben? Oder sind diese Gesetze derart omnipotent, dass selbst ihr Urheber ihnen gegenüber zur Ohnmacht verurtheilt ist? Für denjenigen freilich, der die Materie sammt ihren Kräften, die Formen sammt dem in sie gelegten kosmologisch-biologischen Gleichgewicht aus sich, ohne Gott, geworden sein bezw. von Ewigkeit her ungeworden bestehen lässt, haben diese Erwägungen keinen Werth, ein solcher verzichtet aber auch auf die Möglichkeit, eine genügende Erklärung des Alls zu geben, — und ergibt sich resignirt in das stumpfsinnige *Ignoramus et ignorabimus.* Die Scholastiker haben auf diese Schwierigkeiten ausgiebig geantwortet; um nur einen zu erwähnen, wie schön bringt der hl. Thomas die fortwährende Weltschöpfung mit der dauernden Erhaltung der Welt in Einklang: *Qq. dispp. de pot.* q. 5. a. 4; *Contra gent.* lib. II. cap. 30; 1. p. q. 76. a. 5. ad 1. —

*b.* inbezug auf den Substanzbegriff.

S. 90 heisst es: „Wolle man wissen (sagt Gassend), worin das Wesen einer »res cogitans« bestehe, so könne dies nur auf dem Wege exacter, gleichsam chemischer Analyse geschehen. II. 19." „Damit", fügt der Herausgeber hinzu, „hat Gassend den Nagel auf den Kopf getroffen und der modernen somatisch-experimentellen Methode der Wundt'schen Schule das Wort geredet."

Also Geistiges wird durch exacte, gleichsam chemische Analyse erkannt, und nicht blos das, nein, das ist auch die richtigste Art, es zu erkennen, denn „Gassend hat damit den Nagel auf den Kopf getroffen."

S. 91: „Andererseits täuscht sich D. in der Annahme, dass aus dem »Ich denke, ich bin« irgend ein Schluss auf eine immaterielle geistige Substanz zu ziehen sei."

Aber wie erkennen wir denn dann unsere Seele und uns selbst als Substanz? Oder ist Güttler der Ansicht, dass es überhaupt keine Substanzen gibt? Es scheint so, denn S. 106, 30 heisst es: „D. führt hier die scholastische Unterscheidung von Substanz und Accidens ein, deren Berechtigung noch zu untersuchen wäre." Und die unheilvollen Consequenzen und Widersprüche, die sich auf allen Gebieten aus der Leugnung des Substanzbegriffes ergeben, und die beispiellose Oberflächlichkeit, welche darin liegt, Thätigkeit ohne ein Thätiges, Bewegung ohne ein Bewegtes, Denken ohne ein Denkendes anzunehmen, hat kein Gewicht zu gunsten der althergebrachten Substanzlehre? Leider ist es ja wahr, dass die Actualitätslehre immer mehr Anhänger gewinnt, aber der Erfolg einer Anschauung und die Zahl ihrer Vertreter ist noch nicht immer maasgebend für ihre Güte und Wahrheit. Ohne die Annahme einer einheitlichen Substanz im Menschen ist nicht blos jedes Urtheil, jeder Schluss, jede Rückerinnerung unmöglich, sondern auch gar kein bleibendes Subject von Rechten, Pflichten, Titeln usw. denkbar, und darum jedes sociale Leben zur Unmöglichkeit gemacht. —

*c.* inbezug auf den Begriff der Causalität:

S. 107, 33 heisst es: „Der Satz, wonach in der Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein soll wie in der Wirkung, ist gleichfalls der Scholastik entlehnt und nur eine Tautologie. Die Causalität wird heute als eine gesetzmässige Beziehung der Erscheinungen und Bewusstseinsphänomene aufgefasst, in keinem Falle kann man daraus auf ein Mehr oder Minder an Realität schliessen."

Dann freilich fällt die Möglichkeit, aus den Geschöpfen auf einen Schöpfer zurückzuschliessen, der, weil erste Ursache, alle Realität der Geschöpfe in eminenter Weise in sich enthalten müsse; es ist das eben die Lehre Mill's und der Positivisten, nach denen der Causalitätsbegriff erdichtet ist, um das Nacheinander der äusseren Erscheinungen und der inneren Bewusstseinsphänomene plausibel zu machen, wie der Substanz-

begriff fingirt wurde, um ihr Nebeneinander populär zu erklären. Es ist aber keine Uebertreibung, wenn demgegenüber gesagt wurde und gesagt wird, dass solche Lehren den Bankerott der Wissenschaft bedeuten und die Proclamirung des Skepticismus im theoretischen wie praktischen Leben. Nur eines bleibt dabei stets unbegreiflich, nämlich wie solche Gelehrte noch von „Ursachen" sprechen können, und warum sie sich in den Naturwissenschaften, in der Technik und Medicin noch abmühen, die störenden oder fördernden Einflüsse, die Kräfte und Aeusserungen der Naturdinge zu einander zu studiren. —

Das sind die Bedenken, die geltend zu machen wir uns erlaubt haben. Es bedarf wohl nicht der Versicherung, dass nur sachliche Rücksichten hierfür maasgebend waren; dem verdienten Herausgeber, dessen höchst nützliche Arbeit wir schätzen, wollten wir persönlich in keiner Weise zu nahe treten. — Der Druck und die äussere Ausstattung des Buches sind vorzüglich; an Druckfehlern sind mir aufgefallen S. 200 Z. 7 von oben „iustia" statt „iustitia", und Z 8 „curve" statt „curva!"

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

---

**Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft.** Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Achte revidirte Auflage. Bearbeitet von Th. Valentiner. (Sämmtliche Werke I. Band; 37. Band der Philosophischen Bibliothek.) Leipzig, Dürr. XX, 769 S. *M.* 4.

Wir haben hier einen Neudruck der Kirchmann'schen Ausgabe vor uns, die 1868 zum ersten Mal als ein Theil der „Philosophischen Bibliothek" erschien. In diesem Umstand sowie in dem weiteren, dass sie sich, entsprechend dem Charakter der „Phil. Bibl", an einen grösseren Leserkreis wendet, als die mit grossem wissenschaftlichem Apparat versehenen Ausgaben, liegt die Rechtfertigung ihres Erscheinens gegenüber den schon vorhandenen elf Ausgaben der „Kritik der reinen Vernunft" (die neuesten von Vorländer und Erdmann eingeschlossen) und der in Aussicht stehenden der kgl. preuss. Akademie.

Kirchmann hatte seiner Ausgabe die 2. Auflage von 1787 zu grunde gelegt; die Abweichungen der ersten Ausgabe hatte er nach dem Vorgange von Hartenstein in Noten und Zusätzen beigefügt; inbezug auf Text, Ausdrucksweise und Orthographie hatte er sich an die Ausgabe von Hartenstein von 1867 gehalten, seine Erläuterungen zu dem Texte aber in einem eigenen Band erscheinen lassen und durch Ziffern im Text auf sie hingewiesen. V. hat seine eigenen Erläuterungen in der vorliegenden Ausgabe als Fussnoten unter dem Texte angebracht, die vorgeschlagenen

Textänderungen aber theils im Text selber, theils in Fussnoten; sonst aber hat er den Plan Kirchmann's beibehalten. Sein Zweck war nicht, eine neue textkritische Ausgabe zu veranstalten, sondern die K.'sche Ausgabe nach allen Seiten hin zu vervollkommnen, sodass sie auch über die Bedürfnisse eines gemischten Leserkreises hinaus befriedigen könne. Er that es durch weitgehende Vergleichung mit anderen anerkannten neuen Ausgaben. Indes, während Erdmann in den früheren Auflagen seiner Ausgabe sämmtliche derzeit bekannte Verbesserungsvorschläge mit Nennung sowohl der Emendatoren als auch der Herausgeber, welche diese Aenderungen aufgenommen hatten, berücksichtigte, beschränkt V. sich darauf, „von den in den Apparaten und Anmerkungen der Ausgaben sowie in älteren Abhandlungen gegebenen kritischen Bemerkungen nur eine grössere Auswahl zu verzeichnen." Dass diese Auswahl nicht nach Willkür geschah, liegt auf der Hand. Ueber die maasgebenden Gesichtspunkte wird im Vorwort abgehandelt; man wird sich leicht mit ihnen befreunden. Vollständig verwerthet hat V. die neuesten kritischen Beiträge von Willi und Vaihinger (4. Bd. der „Kantstudien") und die Aenderungen des Originaltextes, die Vorländer in seiner neuen Ausgabe angebracht hat. Der Leser ist auf diese Weise in den Stand gesetzt, mit leichter Mühe einen ziemlich guten Ueberblick über den derzeitigen Stand der Kantforschung zu gewinnen.

Den Passus „von den scholastischen Spitzfindigkeiten" und der „scholastischen" Lehre, „dass die Wahrnehmung nur eine verworrene Erkenntniss biete", hätten wir in dem kurzen Abriss über Kant's Leben und Schriften lieber vermisst. In diesem absoluten Sinne hat, von dem Platoniker und Antischolastiker Scotus Eriugena und einigen platonisirenden Scholastikern der Entwicklungsperiode abgesehen, kein namhafter Scholastiker diese Lehre vertreten.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

---

**Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.** Von Immanuel Kant. Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. Von Al. Höfler. Leipzig, Pfeffer. 1900.

Wir haben hier einen Neudruck des Kant'schen Werkes, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" vor uns, das seit seiner dritten, unveränderten Auflage im Jahre 1800 nicht mehr selbständig gedruckt worden ist und nur in den Gesammtausgaben Kant's zugänglich war. Dem Neudrucke ist zu grunde gelegt die Ausgabe von Hartenstein: „Kant's sämmtliche Werke", 4. Band, 1867. Er wurde veranlasst von Al. Höfler, der es für wünschenswerth hält, dass man

in den gerade jetzt besonders lebhaften Discussionen über die Begriffe der Kraft, der Masse, der Trägheit, des absoluten Raumes usw. auch von naturwissenschaftlicher Seite immer wieder zu der Schrift Kant's greife.

Höfler ist übrigens nicht der Ansicht, „dass Kant in allen wesentlichen Dingen am Ende doch Recht behalten müsse", glaubt aber, „der Physiker dürfe sich bei der gegenwärtigen Neugestaltung der Principien der Mechanik gelegentlich auch einmal der Anregung durch einen Philosophen nicht überheben." Also nur Anregung wird bei Kant gesucht, nicht aber einer Rückkehr zu Kant das Wort geredet:

„So müssen wir uns denn jeden Arbeiter, der die Philosophie der Mechanik will mit fördern helfen, als einen Mann mit vorwärts gewendetem Antlitz vorstellen. »Rückkehr zu Kant«, oder »Rückkehr zu Hume«, oder zu Locke oder zu wem sonst, wird für den nicht nöthig sein, der das gute Gewissen hat, auch als Philosoph nicht Autoritäten, sondern bestimmten Thatsachen . . ins Gesicht zu schauen: will ich aber schauen, so darf zwischen mir und dem zu Schauenden nichts, auch nicht die Gestalt des grössten Philosophen, stehen."

Man muss gewiss diesen Worten insofern beistimmen, als keine Autorität und sei es auch diejenige des grössten Philosophen, uns der Mühe des eigenen Schauens und Forschens jemals überheben darf. Nur wer „den Thatsachen ins Gesicht zu schauen" sich bestrebt, kann hoffen, zur geistigen Bewältigung der Wirklichkeit etwas beizutragen. Allerdings ist es eine schwierige Aufgabe, nur Thatsachen zu sehen, weil sich gar zu leicht irgend ein Vorurtheil zwischen den Forscher und die Thatsachen schieben kann. Doch gerade darum ist es nothwendig, sich von anderen anregen zu lassen, d. h. einmal zuzusehen, wie jene Thatsachen, die wir erfasst zu haben glauben, in den Augen anderer sich spiegelten, und so eben dadurch, dass man es an der eigenen Betrachtung der Thatsachen nicht genügen lässt, erst recht an die Thatsachen heranzukommen.

Wenn wir so auch in der Forderung des eigenen selbständigen Betrachtens der Wirklichkeit und des Studiums fremder Ansichten mit Höfler übereinstimmen, so müssen wir doch hervorheben, dass man sich in den genannten Fragen nicht auf Anregungen von seiten Kant's beschränken darf, sondern auch die Philosophen der Scholastik, welche über die Begriffe des Raumes, der Bewegung, der Kraft eben so tiefgehende als eingehende Untersuchungen angestellt haben, zu Rathe ziehen muss. Es wird Höfler hiergegen um so weniger etwas einzuwenden haben, als er selbst der Ansicht ist, „dass eine künftige Entwicklung — nicht unserer sachlichen Kenntnisse dynamischen Inhaltes, sondern wirklich nur ihrer gedanklichen und terminologischen Verarbeitung . der vielverspotteten Sorgfalt für . . scholastische Distinctionen noch recht Wohlthätiges zu danken haben könnte."

Das Nachwort, welches Höfler an das Kant'sche Werk angeschlossen hat, und in welchem er Beispiele und Stichproben gibt, wie „der selige

Kant uns auch heute noch auf ungedeckte Bedürfnisse nach unanfechtbaren Grundlagen unseres Denkens über Mechanik aufmerksam machen kann", behandelt mit besonderer Ausführlichkeit die Begriffe der Kraft und der Masse, das Trägheitsgesetz, sowie die Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung. Es tritt uns in diesen Erörterungen überall ein selbständiges und besonnenes Urtheil entgegen. So gehört der Vf., um nur ein Beispiel anzuführen, nicht zu denen, welche in der mechanischen Kraft einen Fetisch sehen, oder dieselbe als „Product aus Masse mal Beschleunigung" ausgeben, er glaubt vielmehr, dass man den Begriff der Kraft durch eine sorgfältig abgegrenzte Definition gegen die meisten Anklagen, die man in neuerer Zeit wider ihn erhoben hat, sicher stellen könne.

Von hohem Interesse war für uns auch die, wie uns scheint, wohl motivirte Stellungnahme des Vf.'s gegenüber den Problemen des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung. —

Wir schliessen uns seinem Wunsche an, dass seine Ausführungen, die, wie er bemerkt, sich nicht anmaassen, das letzte Wort in Sachen der strittigen Probleme zu sein, doch neben den augenblicklich beliebtesten Lösungsversuchen in Erwägung gezogen werden und zu „unzeitgemässen Betrachtungen" über Kraft, Masse und dgl. mit Erfolg auffordern mögen.

Freiburg i. B. **Ed. Hartmann.**

# Philosophischer Sprechsaal.

## Lassen sich unbewusste Seelenvorgänge erschliessen?

Von C. Boetzkes S. J. in Feldkirch (Vorarlberg).

In einem Aufsatz mit der Ueberschrift: „Gibt es im Menschen unbewusste psychische Vorgänge“ (Philos. Jahrb. 1901 S. 113 ff.), sowie in einer Abhandlung über den „Act der Projection in der Gesichtswahrnehmung“ (Natur und Offenbarung 1901 S. 213 ff.) hat Prof. Dr. F. X. Pfeifer nachzuweisen versucht, dass man zur Kenntniss unbewusster Seelenvorgänge, wenn auch nicht durch unmittelbare Wahrnehmung, so doch durch logische Schlussfolgerung gelangen könne. Er verweist denn auch, besonders im erstgenannten Artikel, auf eine Reihe von Thatsachen, die geeignet sein sollen, als Basis für eine Argumentation zu gunsten unbewusster Seelenthätigkeit zu dienen. Einzelne dieser „Schlussfolgerungen“ waren schon früher bekannt und wurden in „Natur und Offenb.“ 1900 S. 396 ff., wie mir scheint, genügend berücksichtigt. Andere allerdings sind „übersehen“ worden, weil sie — so wenigstens, wie Pfeifer sie liefert — noch nicht aufgestellt waren. Da sie nunmehr in zwei Abhandlungen vorliegen, soll nicht gezögert werden, dieselben einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Seinen ersten eigenartigen Beweis gründet Professor Pfeifer auf die Schwierigkeit der Selbsterkenntniss. Wie so?

„Der aus dem griechischen Alterthum überlieferte (dem weissen Solon zugeschriebene) Spruch: »Erkenne dich selbst« hat die Selbsterkenntniss als eine Aufgabe, und zwar als eine keineswegs leichte hingestellt. Wenn aber B. recht hätte mit der Behauptung, der Seele könne gar nichts von dem, was in ihr vorgeht, was sie thut und leidet, verborgen bleiben, dann wäre die Selbsterkenntniss die leichteste Sache von der Welt..“ [1])

Also richtige Selbsterkenntniss wäre darum so schwer, weil sie sich nicht nur auf Bewusstes, sondern auch auf völlig Verborgenes, Unbewusstes zu erstrecken hat! Eine solche Beweisführung ist allerdings ganz neu. Aber da liegt ja offenbar eine Verwechselung vor zwischen Selbsterkenntniss, die sich auf langjährige Beobachtung und richtiges Urtheil stützt, und „Selbsterkenntniss“, wie sie in jedem einzelnen Bewusstseinsact gegeben ist. Letztere ist allerdings „die leichteste Sache von der Welt“, sogar unvermeidlich; erstere dagegen wird richtig als eine schwere Aufgabe angesehen. — Mein Gegner fährt fort:

[1]) Phil. Jahrb. a. a. O. S. 116.

„Mit der Einfachheit der Menschenseele sodann, woraus die Unmöglichkeit unbewusster Seelenvorgänge gefolgert wird, hat es eine eigene Bewandtniss. Die Erfahrung lehrt, dass die Einfachheit der Seele eine grosse Mannigfaltigkeit von Acten und Zuständen keineswegs ausschliesst. Schon die bewussten Acte und Vorgänge: Denken, sinnliches Vorstellen und Begehren, vernünftiges Wollen, Gemüthsaffecte usw. sind sehr verschieden. Wenn die Einfachheit der Seele diese Verschiedenheit von Acten zulässt, warum nicht auch die weitere Verschiedenheit zwischen bewussten und unbewussten Acten?"

Um eine ausreichende Antwort auf die Schlussfrage (und damit auf die ganze Argumentation) braucht man nicht verlegen zu sein. Darum nämlich sind unbewusste Seelenvorgänge nicht zulässig, weil die Seele 1) an der grossen Mannigfaltigkeit der bewussten vollkommen genug hat, um ihre Bestimmung zu erreichen; weil 2) alles unbewusste psychische Geschehen für die Seele selbst vollkommen zweck- und bedeutungslos sein würde; weil 3) unbewusste psychische Vorgänge mit der Natur der Seele als einfacher, mit Bewusstsein begabter Substanz unvereinbar sind. Denn als solche besitzt sie die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, und zwar *in concreto*, so dass das erkannte Object allemal mit dem erkennenden Subject identisch ist. Diese Identität wäre nicht vorhanden, wenn die Seele irgendwie leidend oder thätig wäre, und ihr auch nur eine einzige ihrer „psychischen" Alterationen entginge.

An diesen letzten Sätzen nun freilich findet Prof. Pfeifer verschiedenes auszusetzen. Es ist ihm darin zu viel behauptet und zu wenig bewiesen; ja noch mehr:

„In dieser Argumentation ist Wahres mit Falschem durch eine *petitio principii* eng verschmolzen. Als wahr anerkennen wir, was über den Beweis der Einfachheit der Menschenseele gesagt ist. Aber nicht wahr und eine *petitio principii* ist das, was aus der Einfachheit der Seele und ihrer Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, gefolgert wird." [1])

Ob das Gefolgerte wahr ist, dürfte sich bald zeigen. Wie aber die Folgerung selbst eine *petitio principii* sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Ist denn der Schlusssatz: Die Seele erkennt sich mit allen ihren actuellen Veränderungen, gleichbedeutend mit dem Vordersatz: Die Seele ist eine einfache Substanz und hat Bewusstsein? Dann wäre ja aller Dissens beseitigt; denn den Vordersatz gibt Pfeifer ausdrücklich und in vollem Umfange zu. Offenbar hat er sich in dem Gedankengang des allerdings knapp gefassten Arguments nicht zurecht gefunden. Dies geht auch aus zwei weiteren Bemerkungen hervor, in denen er mir vorwirft, ich stelle nur Behauptungen auf, die eben zu beweisen wären. Es ist ihm entgangen, dass die betreffenden „Behauptungen" nur den Zweck hatten, die beiden Begriffe: Einfachheit und Bewusstseinsfähigkeit, zu expliciren, und damit den Schluss nahe zu legen: also ist für unbewusste Vorgänge in der Seele kein Raum. Um jedoch allen weiteren Misverständnissen möglichst vorzubeugen, sei hier derselbe Beweisgang ausführlicher und *in forma* wiedergegeben:

Der Erkenntnissact einer Erkenntnissfähigkeit erfolgt unvermeidlich, wenn 1) die Fähigkeit „expedit", in keiner Weise behindert ist; wenn 2) ein für sie

[1]) A. a. O. S. 115.

geeignetes, „adäquates" Object vorhanden ist; wenn 3) ein solches Object ihr hinreichend „präsent" ist. Nun aber ist 1) das Bewusstsein (ausser im Zustande completer Anästhesie) vollkommen expedit, sind 2) alle Seelenvorgänge geeignete Objecte für das Bewusstsein, sind 3) alle Seelenvorgänge dem Bewusstsein vollkommen präsent. Also erkennt das Bewusstsein alle Seelenvorgänge, und es gibt keine unbewussten.

Der Vordersatz dürfte jedem geübten Logiker, Physiologen und Psychologen geläufig sein. Ebenso einleuchtend ist der erste Theil des Untersatzes, dass die Seele (ausser im Zustand totaler „Bewusstlosigkeit") bewusster Acte fähig, das Bewusstsein also expedit ist. Zu beweisen wären somit nur die beiden letzten Glieder des Untersatzes. – Das eine, welches besagt, dass alle Seelenvorgänge geeignete Objecte für das Bewusstsein sind, geht hervor aus deren Charakter als actueller Veränderungen der Seele. Denn alle bewussten Acte und Regungen des sensitiven und intellectuellen Erkennens und Begehrens stimmen darin und nur darin überein, dass sie actuelle Seelenveränderungen bedeuten, und nur insofern gelangen sie zum Bewusstsein, als sie den Zustand der Seele alteriren; mit andern Worten: das dem Bewusstsein entsprechende Object, sein Formalobject, ist die Seelenveränderung als solche. Nun aber sind beliebige Seelenvorgänge nicht anders denkbar, denn als actuelle Veränderungen der Seele. Also sind alle psychischen Vorgänge ohne Ausnahme geeignete Objecte für das Bewusstsein. — Das andere Glied des Untersatzes, welches besagt, dass alle Seelenvorgänge dem Bewusstsein hinreichend präsent sind, ergibt sich aus der Einfachheit der Seelensubstanz. Denn in der einfachen Substanz gibt es kein oben und unten, keine rechte und linke Hälfte, auch keine Scheidewand, hinter welcher einzelne oder ganze Gruppen von psychischen Leistungen sich verbergen könnten; vielmehr ist „das erkannte Object allemal mit dem erkennenden Subject vollkommen identisch." In anderen Erkenntnissacten, wie z. B. wenn man sagt: Ich sehe mich, fühle mich, berühre mich u. dgl., fehlt freilich diese Identität. Warum? Weil man immer nur einen Theil von sich, seinen Leib, und diesen nicht einmal ganz berühren, fühlen oder sehen kann. Das Object des Bewusstseins dagegen, die Seele mit ihren actuellen Veränderungen hat keine Theile. Also sind alle psychischen Vorgänge dem Bewusstsein vollkommen präsent. Also gibt es keine unbewussten. — So dürfte wohl jeder Schein einer *petitio principii* aus der Argumentation verschwunden sein, und wir können uns wieder den gegnerischen Beweisen für das Vorkommen unbewusster psychischer Processe zuwenden.

Zwei derselben lassen sich kurz abfertigen, weil sie nur einen Hinweis enthalten auf somatische Vorgänge, welche gewisse Sinnesnervenerregungen und bewusste Sinneswahrnehmungen zu begleiten pflegen. Es handelt sich nämlich um die Erweiterungen und „Verengerungen der Pupille" beim Sehen und „jene Veränderung der Krystalllinse, auf welcher die Accomodation beruht". Mein Gegner hätte noch hinzufügen können „die Spannungen und Erschlaffungen des *tensor tympani* beim Hören"! Alle diese Accomodationsvorgänge kommen nämlich durch Reflexbewegungen glatter Muskelfasern zu stande, die sich bekanntlich dem directen Einfluss der Seele gerade so entziehen, wie die Drüsenabsonderung, die peristaltischen Bewegungen der Eingeweide, die rhythmischen

Herzbewegungen usw. Sie gehören zu jenen somatischen Vorgängen, die sich auch an Chloroformirten und Enthaupteten beobachten lassen. Als solche fallen sie natürlich nicht in's Bewusstsein, sind dafür aber auch keine psychischen Acte.

Weitere Vorgänge, die Prof. Pfeifer als unbewusst psychische hinstellen möchte, sind die „Verschmelzung der Bilder der beiden Augen" beim binocularen Sehen und die „Verschmelzung der Tonelemente" bei der Wahrnehmung von Klängen. Ueber die ersteren äussert er sich also:

„Dass wir beim Sehen mit zwei Augen zwei Empfindungen haben, kommt uns nicht zum Bewusstsein; was uns zum Bewusstsein kommt, ist blos das einheitliche Anschauungsbild des Gegenstandes, z. B. etwa eines Mannes, der gerade vor uns steht. Diese Thatsache scheint mir einer der stärksten Beweise zu sein, dass es unbewusste Empfindungen gibt. Oder wollen die Gegner etwa bestreiten, dass beim Sehen mit beiden Augen auch zwei Empfindungen entstehen?"[1])

Allerdings wird rundweg in Abrede gestellt, dass wir beim Sehen mit beiden Augen zwei Empfindungen haben, trotz aller Stärke, mit welcher die Behauptung aufgestellt wird, und obgleich wir recht gut wissen, dass „beim binocularen Sehen die Bilder, die in beiden Augen von einem äusseren Object entstehen, nicht absolut gleich, sondern etwas verschieden sind". Denn mit nichten sehen wir die Bilder in den beiden Augen, sondern mit beiden Augen sehen wir den einen Gegenstand, der die beiden Bilder liefert. Sonst könnte man ja weiter gehen und sagen: Jedem Netzhautelement, jeder Sehnervenfaser entspricht ein besonderer Reiz, eine besondere Erregung; jeder Einzelerregung entspricht eine besondere „Empfindung": also finden nicht blos beim binocularen, sondern auch beim monocularen Sehen tausend und aber tausend „Empfindungen" statt. — Freilich ist der Klang zusammengesetzt aus einfachen Tonelementen, mit nichten aber resultirt die Klangwahrnehmung aus verschiedenen Tonempfindungen, sondern jede Hörwahrnehmung ist und bleibt eine einfache Empfindung, mögen auch alle Hörnervenfasern beider Ohren zu gleicher Zeit in Erregung versetzt sein. Der einfache Höract kann viele Töne und Klänge zu gleicher Zeit wahrnehmen, ganz ebenso wie die gewöhnliche Seh- und Tastwahrnehmung viele Dinge zu gleicher Zeit zum Object haben kann. — Man verwechsele doch nicht immer Wahrnehmung und Wahrgenommenes, Nervenerregung und Empfindung, Sinne und Sinnesorgane!

Wenn Prof. Wundt über das Sehen mit zwei Augen bemerkt: „Die Thatsachen des stereoskopischen Sehens beweisen unumstösslich, dass beide Augen getrennt von einander ihre Wahrnehmungen vollziehen und dann zu einer gemeinsamen Vorstellung vereinigen", so liegt darin dieselbe Verwechselung vor. Mit nichten vollziehen die beiden Augen irgend welche Wahrnehmungen, weder getrennt, noch zusammen; sondern der Gesichtsinn, das Sehvermögen, vollzieht seine Wahrnehmung vermittelst der beiden Augen, seiner Organe. Mit nichten vereinigen die beiden Augen irgend welche Wahrnehmungen zu einer Vorstellung, sondern der Gesichtsinn vereinigt alle Objecte, die gleichzeitig seine Organe erregen, im einen objectiven Gesichtsfeld seiner einen Wahrnehmung. So ist

[1]) A. a. O. S. 127.

es bei normaler Augenstellung des Menschen. Bei vollkommen schielender dagegen, wie auch bei der seitlichen Augenstellung der Thiere bieten sich die vielen Objecte des einen Sehactes in zwei objectiven Gesichtsfeldern. In keinem Falle kann von einer unbewussten „Verschmelzung" unbewusster „Empfindungen" die Rede sein.

So wäre nur noch eine Art von unbewussten psychischen Processen zu untersuchen, auf die Prof. Pfeifer durch Schlussfolgerung gelangt sein will, nämlich die sog. Projectionsvorgänge beim Sehen. Da mein Gegner diesen Beweis für den allerstärksten hält, und ihn wie keinen anderen mit grösster Ausführlichkeit und Zuversicht, sowohl in diesem „Jahrbuch" als auch in „Natur und Offenbarung", ausgeführt hat, so hielt auch ich es für das beste, die fragliche Projection von ihrer naturwissenschaftlichen „phänomenalen" Seite anderswo zu beleuchten, so dass ich es hier nur mit dem eigenthümlichen Versuch zu thun habe, aus einem bewussten Seelenact auf einen damit in Zusammenhang stehenden unbewussten zu schliessen. Seinen diesbezüglichen Gedankengang hat Pfeifer in diesem Jahrbuch a. a. O. S. 122 und 126 mit nichts zu wünschen übrig lassender Klarheit entwickelt. An letzterer Stelle heisst es:

„Damit der Sehact vollkommen zustande kommt, sind zwei Processe, an welchen Leib und Seele betheiligt sind, erforderlich, nämlich ein Process, der in der Richtung von aussen nach innen, und ein anderer, der in der Richtung von innen nach aussen verläuft. Der erste Process besteht darin, dass von irgend einem äusseren Object Lichtstrahlen durch die brechenden Medien des Auges zur Netzhaut, und von dieser durch die Augennerven bis in die Centralorgane des Gesichtsinnes gelangen und die Seele afficiren. Bei diesem von aussen nach innen fortschreitenden Process verhält sich das wahrnehmende Subject passiv empfangend. Wäre aber damit alles abgethan, dann wäre es absolut unbegreiflich, wie im Sehact die Wahrnehmung oder Vorstellung eines äusseren Objects entstehen kann. Dies wird begreiflich, wenn wir annehmen, dass die durch den ersten Vorgang afficirte Seele nun dagegen reagirt, und dass diese Reaction in der Richtung von innen nach aussen erfolgt. Erst durch den von innen nach aussen gerichteten Process kann das Wahrnehmungsbild eines äusseren Objectes entstehen ... Wie der centripetale Process im Sehact mit einer psychischen Affection schliessen muss, so muss der centrifugale Process mit einer psychischen Reaction beginnen."

In dieser Argumentation tritt leider zu wenig Wahres hinter vielen Irrthümern stark zurück. Wahr ist, dass zu jedem Sehact zwei Processe erforderlich sind, aber nicht so fast ein somatisch-psychischer und ein psychisch-somatischer, als vielmehr ein physischer und ein psychischer, nicht ein centripetaler und ein centrifugaler, sondern ein centripetaler und ein centraler. — Nach Ablauf und infolge des centripetalen Processes verhält sich das wahrnehmende Subject nicht passiv „empfangend", sondern activ „percipirend". — Da jeder normale Sehact gleichbedeutend ist mit „Wahrnehmung eines äusseren Objectes", so ist es nicht angängig zu sagen, dass im Sehact die „Wahrnehmung oder Vorstellung eines äusseren Objectes entsteht". — Die Reaction der Seele auf den centripetalen Vorgang erfolgt nicht in der Richtung

von innen nach aussen, sondern ist und bleibt *central*, „*immanent*“ — Wenn von einem „Wahrnehmungsbild“ im Gesichtsinn die Rede sein kann, so entsteht dasselbe nicht durch einen von innen nach aussen, sondern durch den *von aussen nach innen* gerichteten Process. — Endlich gibt es im Sehact keinen centripetalen Process, sondern der Sehact ist und bleibt ein *einfacher, immanenter, centraler* Vorgang. —

Wie unberechtigt es ist, aus der bewussten Gesichtswahrnehmung auf einen unbewussten Projectionsact zu „schliessen“, lässt sich leicht an einem Beispiel klar machen. Gesetzt, man trifft in München einen Herrn, von dem man weiss, dass er vorher in Würzburg war, so ist man, um mit Pfeifer zu reden, „logisch genöthigt, eine Reise des Herrn von Würzburg nach München anzunehmen“: Wenn nun Jemand, damit nicht zufrieden, folgendermaassen argumentiren würde: „Wäre damit alles abgethan, so wäre die Anwesenheit des Herrn in München *absolut unbegreiflich*; sie wird erst begreiflich, wenn wir eine *Projection des Herrn von innen nach aussen*, nämlich *von München nach Würzburg* annehmen“ — wäre das logisch gedacht? Nun, mein Gegner glaubt wirklich aus der Anwesenheit der Gesichtswahrnehmung in unserem Innern auf eine Projection ihres „Inhaltes“, ihres „Eindruckes und Bildes“ *von innen nach aussen* schliessen zu können. Er fügt seiner Exposition zwar hinzu: „In beiden Fällen — und dies ist das *tertium comparationis* — müssen wir eine Translocation annehmen, auch wenn wir den Vorgang der Translocation nicht direct wahrnehmen; freilich ist die Translocation in dem einen Falle (bei der Projection) eine ideale, bezw. phänomenale“! Aber so einfach läuft der Vergleich denn doch nicht. Denn im einen Falle wird richtig eine *Translocation von aussen nach innen* (von Würzburg nach München) postulirt, im anderen Falle dagegen eine *Translocation von innen nach aussen*. Im einen Falle wird aus einem gegenwärtigen Phänomen auf eine *vorausgehende Ursache* geschlossen, wogegen nichts einzuwenden ist; im anderen Falle dagegen aus einer vorhandenen Wirkung auf ein *folgendes Phänomen*, was niemals gelingt. Factische Vorgänge wollen eben beobachtet sein, und geben sie sich dazu nicht her — wie es nun einmal mit allen „unbewussten“ psychischen Processen der Fall ist —, dann kann man sie höchstens *supponiren*, hypothetisch voraussetzen, „annehmen“, niemals aber nachweisen oder *erschliessen*.

Dass übrigens Pfeifer aus bewussten Seelenvorgängen auch richtig auf deren vorausgehende „unbewusste“ Ursachen zu schliessen vermag, beweist er an einer anderen Stelle [1]), wo er sagt: „Der Process der Fortpflanzung eines Sinnesreizes von der Peripherie zum Centralorgan entgeht unserem directen Bewusstsein, aber das Endresultat kommt uns in der Regel zum Bewusstsein“ Das heisst mit andern Worten: Die bewusste Sinneswahrnehmung ist eine Wirkung, ein „Endresultat“, aus welchem ich mit Recht auf einen *vorausgehenden* centripetalen Nervenvorgang schliesse, obwohl derselbe total unbewusst verläuft. Nur liegt hier wieder der andere Irrthum vor, als handele es sich bei der „Fortpflanzung eines Sinnesreizes von der Peripherie zum Central-

[1]) S. 129.

organ" um einen immanenten psychischen Vorgang, und nicht vielmehr um eine Reihe von Energieverschiebungen von einem Nerventheil auf den anderen, d. i. um einen physischen Process.

Wenn ein Gelehrter, wie Prof. Pfeifer, die gewöhnliche Sinnesperception „absolut unbegreiflich" findet, so ist das sehr zu verwundern. Denn wer alle bei der Gesichtswahrnehmung in Betracht kommenden Factoren kennt; wer den vom äusseren Object ausgehenden Bewegungsvorgang bis zur Erregung der optischen Centren in der Hirnrinde genau beschreibt, wie Prof. Pfeifer; wer dazu das Sehvermögen, d. h. die Veranlagung der Seele in Betracht zieht, vermöge welcher sie auf jede hinreichend starke Erregung eines Sinnescentrums *eo ipso* mit einer dieser Erregung entsprechenden Sinneswahrnehmung reagirt, — und dann doch den Perceptionsvorgang nicht versteht, der spannt seine Erwartungen zu hoch. Am allerwenigsten wäre der vermeintliche centrifugale Projectionsprocess geeignet, den centralen Vorgang verständlich zu machen. Denn ein Geschehen, das in allen seinen Ursachen, Phasen und Wirkungen erkannt ist, kann durch einen supponirten „idealen" Process nicht deutlicher gemacht werden.

Ein anderer Vertheidiger der sog. optischen Projection, Lor. Fischer, hat doch offen gestanden, der ganze Projectionsvorgang sei eigentlich ein Mysterium. Und ein Mysterium soll geeignet sein, phänomenale Vorgänge zu erklären?! Ich behaupte jedoch, dass die sog. Projection bei der Sinneswahrnehmung weniger ist, als ein Mysterium. Denn von einem mysteriösen Geschehen weiss man doch immer etwas, wenigstens soviel, dass ihm etwas Thatsächliches zu grunde liegt. Von optischen, tactischen, akustischen u. dgl. Projectionsvorgängen weiss man absolut gar nichts; mit keinem Zipfel ihres Daseins treten sie in die Erscheinung; sie sind absolut unfassbar.

Somit, scheint es, hat Prof. Pfeifer auch mit seinem stärksten Beweis für das Vorkommen unbewusster psychischer Acte kein Glück gehabt, der sog. psychophysische „Act der Projection in der Gesichtswahrnehmung" hat weder etwas „phänomenales" an sich, noch lässt er sich irgendwie „erschliessen", weder aus bewussten, noch aus sinnfälligen Wirkungen. Dasselbe gilt von allen seinen übrigen „Hin-" oder „Nachweisen" zu gunsten unbewusster Seelenvorgänge.

Sollte sonst Jemand, sei er Naturforscher oder Philosoph oder beides zugleich, auf irgend einen Beweis für das thatsächliche Vorkommen oder für die Möglichkeit unbewusster Seelenacte stossen, so säume er nicht, seine Entdeckung zu veröffentlichen. Denn darin muss man Freund Pfeifer recht geben, dass die Entscheidung der Frage, ob die menschliche Seele irgendwie leidend oder thätig sein kann, ohne etwas davon zu merken, von hoher Bedeutung ist, nicht nur für die katholische, sondern für jede gesunde Philosophie und Theologie.

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1901.

**7. Bd., 3. Heft. F. Staudinger, Empirische und rationale Methode in der Philosophie. S. 296.** Es wird gezeigt, dass die Werththeorie von Ehrenfels auf empirischer Grundlage in der Methode und darum auch sachlich ganz verfehlt ist. Nach E. haben die Dinge keinen objectiven Werth, sondern sie sind werthvoll, weil wir sie begehren. Da wird die Genesis der Werthschätze mit dem Werthe verwechselt. „Das objectiv fassbare Verhältniss von Mittel und Ziel ist das Gemeinsame aller Werthrelation!" — **B. Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. S. 316.** XIII. „Psychologische Uebersicht über die apperceptiven Sprachverknüpfungen auf den drei ersten Sprachstufen." Durch eine grosse Anzahl von Figuren oder Schemata werden jene Beziehungen schematisch illustrirt. — **P. Natorp, Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. S. 372.** Gegen Russel, der die nichteuklidische Geometrie im Sinne Cayley's und Klein's vertritt: dass nämlich von der projectivistischen Betrachtung als der allgemeineren auszugehen und dann erst zur Maasgeometrie überzugehen sei, formulirt der Vf. seinen Standpunkt: „Der Versuch ist nicht geglückt und konnte nicht glücken, die Raumlehre auf eine Mannigfaltigkeitslehre in Riemann's Sinne zurückzuführen, d. h. das qualitative Moment in der Raumlehre ganz zu beseitigen zu gunsten der blosen Maasbetrachtung . . ." „2. Es ist vollends unhaltbar, mechanische Voraussetzungen der Geometrie zugrunde zu legen. Geometrie braucht nicht physikalische Starrheit der Körper, sondern nur geometrische, d. h. sie braucht die Homogenität des Raumes, welche etwa nach Grassmann zu formuliren wäre als die Voraussetzung, dass an allen Orten im Raume gleiche Constructionen ausführbar sind. 3. Die empiristische Folgerung Helmholtzens wird daher jedenfalls auf der von ihm gewählten Grundlage hinfällig . . ." — **Fr. Jodl, Jahres-**

**bericht über Erscheinungen der Ethik aus den Jahren 1897 und 1898. S. 387.**

**4. Heft. B. Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. S. 439.** XIV. Psychologische Symbole der Sprachverknüpfungen auf der dritten Sprachstufe. XV. Zusammenfassung der Voraussetzungen und Ergebnisse. „Die psychophysische Analyse hat grössere Verwicklungen und reichere Mannigfaltigkeit von Formen ergeben, als die überlieferte Erörterung dieser Beziehungen, und selbst die Deutung der aphatischen Symptome erwarten liess!" „Die individuelle Sprachentwicklung des Normalsinnigen vollzieht sich innerhalb der sprachlichen Culturgemeinschaft in drei Stufen. Wir lernen auf der ersten Stufe die Sprache Anderer verstehen, auf der zweiten selbst sprechen, auf der dritten lesen und schreiben!" „Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Denken und Sprechen sind Arten der Beziehungen unserer Vorstellungsverläufe und des Verlaufs der ihnen entsprechenden unbewussten Erregungen!" „Die psychologischen Beziehungen zwischen Sprechen und Denken sind von den formalen und logischen Beziehungen der Gegenstände des Denkens ebensowohl verschieden wie von den materiellen, durch die wir jene Gegenstände in den Einzelwissenschaften ordnen!" „Die Sprachformen des nicht Normalsinnigen sowie des sprachlich Gestörten (Formen der Aphasie im weitesten Sinne) sind zwar in erster Reihe aus den Symptomen zu erschliessen, welche in den diesen Formen eigenen anormalen Reactionen bestehen; diese Sprachstörungen können jedoch nur in durchgängiger Rücksicht auf die Sprachformen verstanden werden, welche die Analyse des normalen Sprechens ergibt. — **R. Stammler, Bericht über deutsche Schriften zur Rechtsphilosophie aus den Jahren 1894 bis 1898** (Schluss). **S. 477.**

## 2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, H. Haacke. 1901.

**118. Bd. 1. Heft. J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. S. 1.** 2. Die Erinnerungsgewissheit. Nicht in einer Reproduction, auch nicht in der klarsten und bestimmtesten, nicht in einem Vergleichen besteht die Erinnerungsgewissheit, sondern in einer ganz unmittelbaren Gewissheit des Erlebnisses, es ist eine „intuitive" Gewissheit. „In der Erinnerung habe ich den unmittelbaren Glauben, die unmittelbare Ueberzeugung, eine von mir früher erlebte Wirklichkeit vorzustellen . . . Sich erinnern heisst: seiner eigenen vergangenen Erfahrung unmittelbar gewiss sein!" Vergleichung tritt ein beim „Wiedererkennen" und auch beim „Erkennen", wo die einzelnen Bestandtheile des Bekanntseinseindruckes mehr zusammengeschmolzen sind.

Diese Bestandtheile sind: Gewissheit der Erinnerungsmöglichkeit, Gewissheit der Vorstellungsmöglichkeit, das Gleichheitsgefühl. Damit hängt zusammen das Stetigkeitsgefühl, das Bewusstsein kommt sich in jedem Augenblicke als etwas Bekanntes vor: die zeitliche Bewusstseinseinheit. Sie ist die Grundlage des Zeitgefühls und damit der Zeitvorstellung. — **H. Siebeck, das Problem der Freiheit bei Goethe. S. 42.** Der Mensch besitzt von Haus aus die Freiheit als „die Möglichkeit, unter allen Umständen das Vernünftige zu thun". — **H. Clasen, Gustav Glogau's System der Philosophie. S. 55.** Referent bietet in Glogau's Philosophie „einen systematischen Aufbau der ganzen philosophischen Aufgabe, der in jedem seiner Theile von einer einheitlichen, tiefen, philosophischen Gesammtanschauung, im Sinne der grossen Zeit des deutschen Gedankens, getragen ist und dabei fern von aller abstracten Konstruction in organischer Weise von den Ergebnissen der heutigen Einzelforschung ausgeht." — **H. Gomperz, Die Welt als geordnetes Ereigniss. S. 71.** Bemerkungen zu Richard Wahle's „Definitiver Philosophie". — **R. Hemann, das Problem des Tragischen. S. 89.** Schluss. „Das Problem der Form in der Dichtkunst gipfelt sich dahin auf, eine grösstmögliche Steigerung der inneren Erregung zu erzielen." „Nun leuchtet ein, dass im Drama und somit in der Tragödie die Bedingungen für diese starke Inanspruchnahme unseres Vorstellungslebens besonders günstig sind." Es ist die Freude am Sport. — **H. Leser, Zur Würdigung Nietzsche's. S. 107.** Eine cultur-philosophische Studie über das persönliche Heldenthum in der Geschichte.

**118. Bd. 2. Heft. H. Brömse und E. Grimsehl, Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre. S. 125.** Gegen Marbe's „Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre". I. Philosophisches von Brömse. Die Unterscheidung von mathematischer und physischer Wahrscheinlichkeit im Sinne d'Alemberts ist unhaltbar, darum die Unwahrscheinlichkeit der reinen Gruppen nicht einfach durch letztere erklärbar; „wie es nur eine Wahrheit gibt, so gibt es unter Berücksichtigung aller mir zu Gebote stehenden Kenntnisse für dasselbe Ereigniss in demselben Zeitpunkt auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit." II. Mathematische Bemerkungen von Grimsehl. Nach d'Alembert und Marbe ist die Wahrscheinlichkeit, dass beim Aufwerfen einer Münze 100 Mal nach einander Wappen geworfen werde, nicht $\frac{1}{2^{100}}$, wie die Wahrscheinlichkeitsrechnung verlangt, sondern 0. Aber $2^{100}$ ist mehr als $10^{30}$ Quintillion. So viel Würfe können allerdings von allen Menschen der Erde erst in 20 Billionen Jahren ausgeführt werden. Darum kann auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung 0 ansetzen. Marbe erklärt die Wahrscheinlichkeit $1/n$ falsch so: Unter n Würfen wird ein Treffer sein. Die von Marbe angeführten Zahlenreihen sind in Wahrheit sehr beschränkt;

er schliesst also: Wir warfen mit einem Würfel 5mal, es kommt keine 4, also ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung falsch. III. Das Petersburger Problem. „Es kann sich ereignen, dass beim ersten Wurf Kopf fällt, und dann ist die ganze berechnete mathematische Hoffnung Paul's zu Null geworden. Nach den den mathematischen Formeln zu grunde liegenden Ideen ginge nun das Spiel trotz des Kopfwurfes weiter oder finge vielmehr von vorn an. In Wirklichkeit aber ist nach den Spielbedingungen das Spiel vorbei."

**119. Bd. 1. Heft. A. Döring, Epikurs philosophische Entwicklung. S. 1. — G. Simmel, Beiträge zur Erkenntnisstheorie der Religion. S. 11.** Die Religion ist ein subjectiver Vorgang. Bei Kant wird der Glaube schon theoretisch, da er ihn durch die praktische Vernunft beweist. „Das innerste Wesen des religiösen Glaubens scheint mir nur so ausdrückbar: dass er einen Zustand der menschlichen Seele, eine Thatsächlichkeit bedeutet, aber nicht, wie alles Theoretische, ein bloses Spiegelbild einer solchen." — **Edm. König, Warum ist die Annahme einer psychophysischen Causalität zu verwerfen? S. 22.** Das psychophysische Problem ist nicht, wie Wentscher behauptet, ein metaphysisches, sondern ein empirisches; Vf. wenigstens kennt nur empirischen Parallelismus. Darin hat aber die Naturwissenschaft die entscheidende Stimme. „Eine wirkliche Lösung der Antinomie zwischen Geist und Natur, Zweckbestimmung und mechanischer Causalität ist meines Erachtens nur auf Grundlage des transscendentalen Idealismus zu gewinnen." — **G. Störring, Zur Frage der Erinnerungsüberzeugung. S. 39.** Gegen einige Misverständnisse Volkelt's in Betreff der St.'s Auffassung. — **H. Gomperz, Die Welt als geordnetes Ereigniss. S. 91.** „Wir finden also, gegeben sei nicht mehr und nicht weniger als folgendes. Es ist ein einheitliches Gesammtvorkommniss. Dieses ist ewig, unzeitlich. Es besteht aus Theilvorkommnissen, die theils Veränderungen, theils Dauerzustände sind . . . Wenn man dafür einen Namen suchte, so käme am ehesten die ungelenke Fügung ›achronisch-henistischer Symphänomenalismus‹ in Betracht." — **A. Messer, Zur Beurtheilung des Eudämonismus. S. 59.** Gegen Adickes' „Ethische Principienfragen, 116. Bd 1. Heft der Zeitschrift. Er zeigt, „dass die eudämonistische Schätzungs- und Denkweise geradezu als ein Gegensatz zu unserem sittlichen Bewusstsein charakterisirt werden muss."

3] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Von H. Ebbinghaus u. A. König. Leipzig, Barth. 1901.

**26. Bd., 3. u. 4. Heft. K. Groos, Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens. S. 145.** I. Die Arten der Denkbezeichnung beim Fragen. Indem der Vf. seine Schüler aufzeichnen liess, welche

Fragen sich bei ihnen einstellten, wenn er ihnen einen Satz vorgesagt, kam er auf statistischem Wege zu dem Resultate, dass die Kategorie der Substantialität nach der Causalität am wichtigsten für das Denken ist. „Dass die Substantivbeziehung ein starkes Viertel, die Causalbeziehung schwach die Hälfte aller so entstandenen Fragen *resp.* Beziehungen ausmacht:" „Dass dagegen die Existentialbeziehung in der Regel beim Urtheilen nur eine untergeordnete Bedeutung in Anspruch nehmen darf:" — **E. Wiersma, Untersuchungen über die sog. Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 168.** „1. Die Dauer der Unmerklichkeitszeit nimmt mit dem Abschwächen des Unterschieds regelmässig ab. 2. Ebenso nimmt die Dauer der Unmerklichkeitsperiode mit dem Abschwächen des Unterschieds ab:" Sehr stark macht sich die Ermüdung geltend, so wie die Frische des Geistes. Daraus ergiebt sich, dass die Schwankungen nicht peripheren, sondern centralen Ursprungs sind. — **E. Storch, Ueber die mechanischen Correlate von Raum und Zeit, mit kritischen Betrachtungen über die E. Hering'sche Theorie vom Ortssinn der Haut. S. 201.** Nach Hering wird ein Lichtpunkt im Raume empfunden, wenn ein bestimmter Netzhautpunkt gereizt wird; dieser Raumwerth ist jedem Netzhautelement angeboren. Dagegen fand St. in einem Falle von monocularem Doppeltsehen ohne physikalische Ursache: „Der physiologische Begriff der Lichtempfindung ist also zu spalten in eine elementare Lichtempfindung, die der Erregung der Retina entspricht und in eine damit allerdings aufs engste verknüpfte Raumwahrnehmung, welche die psychische Repräsentation der Augenmuskeln darstellt:" — **J. Pikler, Eine Consequenz aus der Lehre vom psychophysischen Parallelismus. S. 227.** „Das Gedächtniss erklärt sich daraus, dass die Elementartheile, welche bei den früheren Vorstellungen sich bewegten, sich ebenso wieder später bewegen", „Veränderungen von Veränderungen in denselben Stellen!"

**5. u. 6. Heft. G. Heymans, Untersuchungen über psychische Hemmung. S. 305.** Zweiter Artikel. Die Verdrängung von Empfindungen durch andere qualitativ gleiche, aber local von jenen verschiedene. Als Maasstab der Hemmung gilt die Erhöhung der Reizschwelle bezw. Unterschiedsschwelle. „Ich betrachte die Unterschiedsschwelle als eine Hemmungserscheinung, und das Weber'sche als einen Special- bezw. als einen Grenzfall zum ersten (auf die Proportionalität zwischen hemmenden und gehemmten Reizgrössen sich beziehenden) Hemmungsgesetz:" Die Resultate der Untersuchungen sind: „Wir haben 1. für vier Sinnesgebiete, und zwar sowohl bei Mischung als bei gesonderter Anwendung, gefunden, dass schwache Empfindungen durch stärkere in einem den Intensitäten der letzteren proportionalen Maasse aus dem Bewusstsein verdrängt werden, sodann 2., dass eine Erweiterung dieses Gesetzes auf

die Verdrängung von schwachen Unterschiedsempfindungen genügt, um die Thatsache der Unterschiedsschwelle, den allgemeinen Inhalt des Weber'schen Gesetzes, den Umfang, in welchem dasselbe gilt, sowie die oberen und unteren Abweichungen von denselben zu erklären und zuletzt, dass eine abermalige Erweiterung dieses Gesetzes auf die Abschwächung von stärkeren Unterschiedsempfindungen aus befähigt, von den bei Anwendung der Methode der mittelbaren Abstufungen durch Merkel, Ament und Angell erhaltenen Versuchsresultaten durchgängige und exacte Rechenschaft zu geben." — **F. Kiesow und R. Hahn, Beobachtungen über die Empfindlichkeit der hinteren Theile des Mundraumes für Tast-, Schmerz-, Temperatur- und Geschmackreize. S. 383.** Unter anderem wurde festgestellt, „dass die Mundhöhle neben Stellen, die wohl tast-, aber nicht schmerzempfindlich sind, auch solche Gebilde besitzt, die bei erhaltener Schmerzempfindlichkeit umgekehrt keine Tastempfindlichkeit besitzen."

**27. Bd., 1. u. 2. Heft. C. Hess, Zur Kenntniss des Ablaufs der Erregung im Sehorgan. S. 1.** Aus neuen Beobachtungen und Entdeckungen findet der Vf. gegen die Ausstellungen von Kries: dass derselbe infolge seiner fehlerhaften Untersuchungsmethode „die drei der Zeit nach längsten Phasen des nach kurzdauernder Reizung des Sehorgans wahrnehmbaren Nachbildverlaufes ganz übersehen hat", ferner dass seine Angaben über das Fehlen der Phasen in fovealen Gebieten und bei längerer Dunkeladaptation den Thatsachen nicht entsprechen. Normale wie Farbenblinde verhalten sich hierin gleich, womit die Kries'sche Hypothese fällt. — **R. Saxinger, Ueber den Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungsbewegung. S. 18.** Gegen Ehrenfels' „relative Glücksförderung" zeigt Vf., dass dieses Gesetz wenigstens inbezug auf Unlustgefühle nicht gilt. „Das längere Beharren der Vorstellungen und das öftere Auftauchen derselben im Bewusstsein beruht, insoweit überhaupt Gefühle in Betracht kommen, stets auf einer Einwirkung actueller Gefühle (auch beim Melancholiker). Diese Einwirkung geht sowohl von Lust- wie Unlustgefühlen aus. Nicht die Qualität, sondern die Intensität ist das für den Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungsbewegung maasgebende Moment. Fragt man nun, ob die Neigung der Vorstellungen zum Beharren und Auftauchen im Bewusstsein mit dem Grade der Intensität der Gefühle zu- oder abnehme, so ist zu antworten, dass ein durchgängiger Parallelismus nicht nachweisbar ist. Dagegen kommt die Beharrungstendenz und die Neigung der Vorstellungen zu öfterem Auftauchen stets zusammen vor. — **M. Lobsien, Experimentelle Untersuchungen über die Gedächtnissentwicklung bei Kindern. S. 34.** Stimmen im wesentlichen mit denen von Netschajeff (Bd. 24, 321 ff. der Zeitschrift) in ihren Ergebnissen überein. Es wurden Reihen reproducirt. „Deutlich zeigt sich ein all-

mähliches Ansteigen des Gedächtnissumfanges in den aufeinander folgenden Stufen. Der Grad des Wachsthums ist für die Altersstufen und verschiedenen Gedächtnissarten recht verschieden." Gedächtnissumfang und Energie in der genauen Reihenproduction wachsen proportional, und ist die letztere langsamer. „Die Tabellen und Curven offenbaren eine bedeutende Gedächtnisssteigerung für Mädchen für alle Gedächtnissweisen um das 12. Lebensjahr herum. Uebertroffen wird diese relative Steigerung nur im 14. Lebensjahre bezüglich des Gedächtnisses für visuelle Vorstellungen." „In der Energie des relativen Wachsthums des Gesammtgedächtnisses zeigen sich die Knaben den Mädchen gegenüber nur zwischen dem 9. und 10. Lebensjahre im Verhältniss von annähernd 6:5 überlegen, auf allen anderen sind die Mädchen den Knaben überlegen." — **W. Sternberg, Geschmacksempfindung eines Anencephalus. S. 77.** Ein neugeborenes Kind ohne Gehirn reagirte (26 Stunden nach der Geburt) deutlich angenehm auf Süss, unangenehm auf Bitter, Sauer, Salzig wie andere Kinder. „Bei der Section zeigte sich die weniger gebildete Schädelhöhle mit einer geringen kleinen hirnartigen Masse erfüllt." — **F. Kiesow und Hahn, Ueber Geschmacksempfindungen im Kehlkopf. S. 80.** Schon längst war bekannt, dass auch im Kehlkopf, sogar an den Stimmbändern sog. Geschmacksknospen und -Becher sich finden. Da man aber an diesen Stellen keine Geschmacksempfindungen nachweisen konnte, und Geschmacksstoffe dahin nicht gelangen, leugneten Verson und Foster die Auffassung dieser Gebilde als Geschmacksorgane. Dagegen wies Michelson mit Langendorff nach, „dass die Innendecke des Kehldeckels Geschmacksempfindungen besitzt. Die Auffassung der Schmeckbecher als Endorgane der geschmackspercipirenden Nerven erhält durch die von uns constatirte Thatsache eine weitere Stütze." [1]) Ebenso constatirten die Vff., „dass die hintere Epiglottisfläche geschmacksempfindlich ist", und gewannen die Ueberzeugung, dass auch die im Innern des Larynx gefundenen knospenförmigen Gebilde geschmacksfähig sind."

**3. Heft. Arthur König †. — C. Stumpf, Ueber das Erkennen von Intervallen bei sehr kurzer Dauer. S. 148.** Gegen Schulze. — **H. B. Thompson und K. Sakijewa, Ueber die Flächenempfindung in der Haut. S. 187.** Früher hatte die erste der Beobachterinen gefunden: „1. Wenn auf zwei verschieden grossen Flächen an derselben Stelle des Körpers eine gleich starke Druckempfindung hervorgerufen werden soll, so sind die dazu erforderlichen Belastungen weder dem absoluten Gewicht nach gleich, noch proportional der Grösse der Flächen, sondern sie liegen zwischen beiden Grenzen. Die Empfindung der Grösse der berührenden Fläche wird beeinflusst durch die Grösse des auf ihr lastenden Gewichtes." Das kleinere von zwei Korkplättchen erscheint

[1]) Virchow's Archiv. 123. 1891. S. 399.

schwerer als das grössere mit demselben Bleigewicht belastet. Diese neuen Versuche ergeben: „1. Auf die Unterschiedsempfindlichkeit der Haut für die Grösse sie berührender Flächen übt eine Aenderung des Berührungsdruckes zwischen den Grenzen von 20 und 250 *gr* nur einen geringen Einfluss aus, so lange die beiden zu vergleichenden Flächen mit demselben Druck aufgelegt werden. 2. Die absolute Unterscheidungsfähigkeit der Haut für die Grösse sie berührender Flächen ist an allen im Tasten nicht geschulten Stellen des Körpers beinahe die gleiche. 3. Das Urtheil über die Verschiedenheit der Grösse zweier die Haut berührender Flächen ist selten auf einfache Flächenempfindung gegründet, sondern gewöhnlich auf mehrere andere Factoren in zusammengesetzter Weise aufgebaut, z. B. Druckempfindung, Spannung der Haut und Localisation durch die unter der betreffenden Hautstelle liegenden Knochen."

## B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

### Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1901.

**47. Bd., 9. Heft. Teleologie oder Ateleologie? S. 51.** Alle Gebiete der Natur, der anorganischen wie der organischen, weisen zweckmässige Einrichtungen auf. Selbst ein Schopenhauer muss schon von der Einrichtung der blinden anorganischen Natur gestehen: „Im Wesen aller Dinge ist eine Zusammenstimmung begründet, vermöge welcher die unverfänglichsten, blinden, rohen, niedrigsten Naturkräfte von der starrsten Gesetzlichkeit geleitet durch ihren Conflict an der ihnen gemeinschaftlich preisgegebenen Materie und durch die solchen begleitenden accidentellen Folgen nichts Geringeres zustande bringen, als das Grundgerüst einer Welt, mit bewunderungswürdiger Zweckmässigkeit zum Entstehungsort und Aufenthalt lebender Wesen eingerichtet, in der Vollkommenheit, wie es die besonnenste Ueberlegung unter Leitung des durchdringendsten Verstandes und der schärfsten Berechnung nur irgend vermocht hätte!"[1]) — **Al. Müller, Die philosophischen Grundlagen der modernen Lichtlehre. S. 532.** Die wichtigste Frage ist hierbei: „Ist der Aether stetig oder atomistisch getheilt"? „Der Vorgang zwischen dem leuchtenden Objecte und dem beobachtenden Subject besteht in einer Wellenbewegung des atomistischen Aethers, so zwar, dass jedes Körperatom der Oberfläche des Objectes einen Wellengang auslöst!" „Der Atomismus ist, menschlich gesprochen, Gewissheit. Komisch ist das Benehmen mancher (z. B. Ostwald's), die emphatisch verkünden, er sei ohne Sang und Klang zu Grabe getragen, und ihn doch auf jeder Seite ihrer Werke unbewusst bekennen und benutzen!" Der Unterschied zwischen physikalischem und philosophischem Atomismus von Schneid ist unhaltbar.

[1]) Parerga und Paralip. II. S. 146.

# Miscellen und Nachrichten.

**Die Pädagogik des Pessimismus.** Die Pessimisten sind meist blos Theoretiker, praktisch huldigen sie einem sehr weitgehenden Optimismus; sie verstehen „des Lebens Unverstand mit Wehmuth zu geniessen", oder doch, wie Ed. v. Hartmann, sich durch dies ironische Mitleid mit der Glücksjagd der Menge sich ihren Humor nicht verderben zu lassen. Es ist ihnen also offenbar mit ihrer wahnwitzigen Theorie nicht Ernst, sie glauben durch ihre extravaganten Aufstellungen allgemeines Erstaunen hervorzurufen und bei vom Genusse übersättigten Lebemenschen Beifall zu ernten.

Indes gibt es auch einzelne Sonderlinge, welche mit dem Pessimismus im Leben ernst machen wollen, ja ein sittliches Leben darauf gründen und ihn sogar auf die Erziehung als das wirksamste pädagogische System anwenden wollen. Dies geschieht von L. Vech, einem begeisterten Anhänger Hartmann's, der für die pessimistische Pädagogik eine Lanze brechen will. In seiner Schrift: „Die Pädagogik des Pessimismus"[1]) gibt er eine Begründung des Pessimismus, um denselben sodann auf die Entwicklung und Erziehung anzuwenden. Es ist schwer, die kraftvollen Ausführungen des Vf.'s anders als mit seinen eigenen Worten dem Leser vor Augen zu führen. Es genügt aber, einige Kraftstellen auszuheben.

„Die Vertreter des Altars freilich haben einen anderen Grund, wenn sie die Erde als ein Jammerthal hinstellen. Sie thun es nur, um den transscendenten Optimismus zu retten. Alle Leiden dieser Erde verschwinden gegen die unaussprechlichen Wonnen des Paradieses, und der Mensch, der in diesem Leben »Böses« empfangen hat, wird im Jenseits reichlich entschädigt werden. Diesen Standpunkt hat auch Jesus eingenommen." Dagegen „wäre es zu wünschen, dass alle Erzieher das XIII. Kapitel des Abschn. *C* der »Philosophie des Unbewussten« von Ed. v. Hartmann lesen würden; überdies könnte man es Abschnitt für Abschnitt als Unterlage für Kanzelpredigten benützen." Freilich der Pessimismus hat einen schweren Standpunkt, „die Vorurtheile sind zu

[1]) Leipzig, Haacke. 1900.

tief eingewurzelt!" „Hat der Pessimismus im Egoismus der Masse ein fast unüberwindliches Bollwerk zu bekämpfen, so sorgen die Priester dafür, dass er ihre Domäne nicht einschränke, und die Vertreter der modernen Wissenschaft wehren sich mit Händen und Füssen gegen die pessimistische Lehre, dass der Culturprocess die Glückseligkeit weder fördere noch zustande bringe. So ist es kein Wunder, dass die Anerkennung der Wahrheit des Pessimismus noch in weitem Felde liegt, wenn selbst die Thatsachen der Empirie, die doch eine so eindringliche Sprache führen, nicht imstande sind, seine Verurtheilung zu verhindern!"

Der Vf. ist aber von der unbezwinglichen Wahrheit des Pessimismus so fest überzeugt, dass er dessen Sieg, wenn auch erst am Ende der Zeiten, mit Sicherheit voraus verkünden kann. Er ist ja auch allein geeignet, den Weltprocess und uns selbst zu verstehen. „Wenn wir sehen, wie der psychologische Beweis die Wiedergabe der Thatsache bloslegt, dass uns Sterblichen der Pessimismus sozusagen auf die Stirne geschrieben ist, so ist durch das Wiederfinden der pessimistischen Wahrheit in der Welt der Erscheinungen wie auch im Absoluten unsere Brust erleichtert, und der ganze Weltprocess mit einem Schlage in ein neues Licht gerückt. Wir sehen gerade durch solche metaphysische Betrachtungen, dass all' unser Streben einem höheren Zwecke als der eigenen Glückseligkeit dient, nämlich der Erlösung des Weltwesens und der Welt in ihrer Totalität, und dass wir nach wohlvollbrachtem Laufe unseres Lebens getrost hingehen können, um die verdiente Ruhe zu erlangen und so anderen Geistern, die lebenskräftiger als wir sind, Platz zu machen. Wer also ein offenes Auge hat, der wähle sich den Standpunkt des philosophischen Pessimismus, dann wird er die Riesenlettern des Weltprocesses in ihrer ganzen Grösse sehen und ihre Bedeutung ahnen können!"

Doch gehen wir zum zweiten Theil, zu der pessimistischen Pädagogik über: derselbe sollte den Schwerpunkt der Schrift darstellen, aber wir werden da ziemlich enttäuscht. Der Inhalt kann kurz so formulirt werden. Das Ziel aller Entwicklung ist nach dem Pessimismus Steigerung des Bewusstseins. „Daher waren wir auch berechtigt, als oberstes Ziel der Erziehung die Entwicklung des Bewusstseins zu proclamiren!" „Die Voraussetzung der Pädagogik des Pessimismus ist, dass alles Streben nach individuellem Glücke *ad absurdum* geführt wurde, ihr Ziel, dass alle Entwicklung nur zur Vernichtung des Strebens, zur Schmerzlosigkeit, führen kann!"

Die Hauptsache wäre nun freilich, auch der Pädagogik die Methode der Erziehung nach pessimistischen Grundsätzen an die Hand zu geben. Das hat sich Veeh aber leicht gemacht, indem er zum Schlusse erklärt: „Wie der Pessimismus praktisch zu lehren sei, das ist eine Aufgabe für sich!"

Nach den pessimistischen Principien müsste sich die neue Erziehungs- und Lehrmethode etwa so gestalten. Prügel sind gar nicht mehr nöthig, Belohnungen dürfen nicht ausgesetzt werden, das wäre unsittlich, da es das Urübel, den Glückseligkeitsheisshunger förderte. Man muss den bösen Buben klar machen, dass sie durch fleissiges Lernen ihr Bewusstsein steigern, dass sie damit zur allgemeinen Bewusstseinssteigerung in der Welt beitragen, dass mit dieser Steigerung die Unglückseligkeit wächst und endlich ganz unerträglich wird, womit die Menschheit sich aufrafft, einen allgemeinen Massenmord vorzunehmen. Damit ist die Menschheit von ihrem Schmerz gründlich befreit, und zugleich das Absolute von seinem thörichten Wahne befreit, als könnte es durch Ablenkung seines inneren unendlichen Schmerzes nach aussen, dadurch, dass es sich in den Weltprocess stürzte, in der Schöpfung etwas Linderung erhalten.

Die Pädagogen haben alle möglichen theoretischen und praktischen Experimente gemacht, um die besten und wirksamsten Erziehungsmittel zu finden: der Pessimismus hätte darnach endlich den Stein der Weisen gefunden!

**Ueber einen Mangel in der Ausbildung der Mediziner** hat ein Fachmann[1]) einen sehr bemerkenswerthen Vortrag gehalten, von dem wir Einiges, das weitere Verbreitung verdient, ausheben wollen.

Als Motto schickt er voraus:

„Wenn von der studirenden Jugend auch zunächst eine weniger den idealen Zielen zugewendete Arbeit gefordert werden muss, so wäre es doch zweifellos ein Verderben, wenn unsere Generation über den untergeordneten und praktischen, nützlichen Aufgaben die ewigen Aufgaben der Menschheit aus dem Auge verloren haben sollte. (Helmholtz: ‚Die Thatsachen in der Wahrnehmung', Rectoratsrede.)"

„Die Naturwissenschaften haben der Psychologie, der Theologie, überhaupt allen Geisteswissenschaften gegenüber, den Vorzug, dass sie auf das Object ihrer Forschung hinweisen können. Der Medizin scheint allein die Aufgabe zuzufallen, das Object ihrer Wissenschaft, ›den kranken Menschen‹, zu heilen. Dazu bedarf der Arzt der Kenntnisse der Anatomie und Pathologie in erster Linie. Der menschliche Körper hat aber nicht den einfachen Bau des Pflanzenkörpers; der Mensch hat höchst complicirte Organe. Diese müssen in ihren Functionen dem Arzte gleichfalls bekannt sein. So muss man doch von einem Augenarzte billigerweise verlangen, dass er nicht nur die Kenntnisse vom Bau des Auges, sondern dass er auch eine richtige Vorstellung vom Sehen hat. Von

[1]) Vortrag des Augenarztes Dr. Josef Klein, Neisse, gehalten in der Versammlung des Oberschlesischen und Neisser Aerztevereins am 15. October 1901 zu Neisse.

welcher praktischen Wichtigkeit letzteres sein kann, wird Ihnen allen aus der Geschichte des grauen Staars bekannt sein. Auf Grund der falschen Vorstellung über den Zweck der Krystalllinse fürchteten die physiologisch gebildeten Pariser Aerzte an die Operation der kataraktösen Linse zu treten, da sie die Linse für das Licht empfindliche Organ hielten, während die Pariser chirurgischen Innungsmeister, welche ohne physiologische Kenntnisse waren, die Depression des Katarakt ruhig ausführten. Erst nachdem die falsche Vorstellung über die Functionen der Linse gefallen, war der Weg zur Linsenextraction für Daviel frei. Aber wenn auch direct praktische Erfolge nicht zu erwarten wären, so muss doch von Jedem, der die Medizin wissenschaftlich betreiben will, speciell von jedem Augenarzte, verlangt werden, dass er über das Sehen unterrichtet ist. Dies geschieht durch die Physiologie, höre ich Sie sagen.

„Und dies geschieht nicht durch die Physiologie, muss ich Ihnen antworten. — Die Physiologie beschäftigt sich nicht mit den Gesichtswahrnehmungen. Die Physiologie geht nur bis zur Empfindung. Wie diese Empfindungen vom Menschen verarbeitet werden, wie durch Verwerthung der Empfindungen eine Wahrnehmung entsteht, ist nicht mehr Gegenstand der Physiologie. Wenn also dem jungen Mediziner eine Ansicht über das Sehen beigebracht werden soll, so muss diese von dem Physiologen aus höher stehenden Wissenschaften entnommen werden, und diese sind die Psychologie und die Philosophie.

„Nun ist es ein überraschender Zustand, dass alle Physiologen Deutschlands ohne Ausnahme sich einer philosophischen Richtung anschliessen, während sie die zweite Hauptrichtung völlig perhorresciren. Sind nun die Ansichten dieser zweiten Richtung, der aristotelischen, über die Sinneswahrnehmungen und speciell über das Sehen wirklich so falsche?“

Der Redner legt nun die Lehre des Aristoteles über die Sinneswahrnehmung mit einer Sachkenntniss dar, wie man sie wohl kaum bei einem praktischen Arzte erwartet.

Dann kommt er auf die moderne, mit Kant inaugurirte Auffassung zu sprechen:

„Kant hält die secundären Qualitäten, die *ἴδια*, für ebenso subjectiv, wie die primären Qualitäten, die *κοινά*; nimmt aber im Gegensatz zu Berkeley, der die Assistenz Gottes zu jeder Wahrnehmung braucht, eine wirklich bestehende Ursache *a fronte* für unsere Wahrnehmungen an, »das Ding an sich«. Von diesem »Kant'schen Ding an sich« können wir nach dem Königsberger Philosophen nichts erkennen. Sein »Ding an sich« hat keine Ausdehnung. — Wenn wir alle, meine Herren, diesen Saal verlassen, der Kronleuchter also nicht mehr wahrgenommen wird, so bleibt nach Aristoteles »das Aristotelische Ding an sich«, etwas dem von uns wahrgenommenen Gegenstande Aehnliches, im Saale zurück.

Nach Kant bleibt »das Kant'sche Ding an sich« zurück, von dem wir nie etwas wissen können, und das nebenbei keine Ausdehnung hat. Nach Kant sind unsere Vorstellungen keine Abbilder, sondern nur Symbole einer uns umgebenden, in ihrer selbsteigenen Beschaffenheit uns unbekannten Welt.

„Diese Ansichten Kant's führte Johannes Müller, den man den grössten Physiologen des 19. Jahrhunderts nennt, in die physiologische und damit in die medizinische Welt ein, was ihm um so leichter, als er sich um die Sinnenlehre erhebliche Verdienste erwarb. Er entwickelte das Gesetz der specifischen Energien, wohlverstanden für die Empfindungen. Müller führt aus, dass der gereizte Sinnesnerv ganz unabhängig von der Natur des Reizes immer nur in der ihm zukommenden Sinnesenergie reagire, d. h. wenn er überhaupt reagirt. Dieses Gesetz, mit diesem Zusatz eingeschränkt, ist vollkommen richtig und steht mit dem Gesetz der specifischen Energien des Aristoteles, das die Sinneswahrnehmungen betrifft, in keinem Gegensatz. Es hat auch noch niemand versucht, auf Grundlage des Gesetzes der specifischen Energien des Johannes Müller, das Gesetz über die specifischen Energien des Aristoteles, »die Wahrnehmung betreffend«, zu bekämpfen. Trotzdem wird dieses Gesetz aber noch täglich misbraucht, um den aristotelischen Satz von der Aehnlichkeit anzugreifen. »Wie soll«, sagt man, »der Lichtfunke, den ich bei einem Schlage gegen das Auge sehe, ähnlich sein der veranlassenden Ursache, dem Schlage? Das ist einfach lächerlich«. Allerdings stimmt dieser Einwand zur Heiterkeit. Das wäre genau, als wenn Jemand behaupten wollte, Aristoteles sei auch der Ansicht, dass die Schmerzwahrnehmung bei der Ischias eine Abbildung des krankhaften Processes im Nerven sei. Wer solche Einwürfe macht, hat vergessen, dass das Aristotelische Gesetz über die Aehnlichkeit sich auf die Wahrnehmung der Aussenwelt durch die fünf Sinne bezieht, und zeigt gleichzeitig eine erhebliche Ignoranz, als er dadurch zu erkennen gibt, dass er von den Wahrnehmungen vermittelst anderer Empfindungen, der sogen. Innenempfindungen, keine Ahnung hat. Die Wahrnehmung des Schmerzes ist ja keine Sinneswahrnehmung, sondern eine Wahrnehmung eines inneren Zustandes. Kann ja mein Hüftschmerz nur von mir allein wahrgenommen werden, während die Gegenstände der Sinneswahrnehmung von vielen wahrgenommen werden können. Ganz ebenso verhält es sich mit der Wahrnehmung der subjectiven Lichterscheinung. Es ist dieses gleichfalls keine Sinneswahrnehmung, sondern eine Wahrnehmung eines inneren Zustandes. Die Natur hat anders wie bei der Zunge und Nase der Netzhaut keine sensiblen Fasern gegeben, sondern sparsam, wie die Natur ist, hat sie durch die subjectiven Farbenerscheinungen den *Opticus* selbst zum Hüter aufgestellt, der seinem Träger durch die subjectiven Licht-

erscheinungen gleichsam zuruft: »Nimm dich in Acht! Dein Auge ist alterirt!« Die Natur hat diese zweckmässige Einrichtung getroffen und das Auge sowohl zur Wahrnehmung der Aussenwelt, als auch zur Wahrnehmung innerer Zustände befähigt, ohne Befürchtung, dass unerfahrene Mediziner zu falschen Anschauungen über das aristotelische Gesetz der Aehnlichkeit geführt werden könnten. — Nach Johannes Müller und seiner Schule nehmen wir überhaupt die Dinge nicht wahr, sondern nur die Zustände unserer eigenen Nerven. Wir können an die Gegenstände gar nicht heran. Nach der heutigen Physiologie sind ferner, wie allerdings auch schon zu Aristoteles' Zeiten, die Empfindungen sämmtlich subjectiv. Wie, rufen die Physiologen gleichsam erstaunt aus, sollte es möglich sein, vermittelst subjectiver Empfindungen eine objective Wahrnehmung zu machen. Alles ist den Herren Physiologen deshalb subjectiv und Du bois[1]) ruft entzückt aus: Das mosaische ‚Es werde Licht und es ward Licht!' ist physiologisch unrichtig. Licht war erst, als der erste rothe Augenpunkt eines Infusoriums zum ersten Male hell und dunkel unterschied. Auf dem Boden der Physiologie ist es allerdings nicht einzusehen, wie man vermittelst subjectiver Empfindungen objective Wahrnehmungen in der Aussenwelt machen kann, wohl aber auf dem Boden der Psychologie, und ich würde es mir zur Ehre anrechnen, wenn ich bei einer späteren Zusammenkunft Gelegenheit haben könnte, über die Art und Weise dieser Möglichkeit mich vor den Herren Collegen aussprechen zu können.

„Es ist demnach doch im höchsten Maasse wunderbar, dass die Medizin, die auf das Object ihrer Wissenschaft gleichsam hinweisen zu können glaubt, durch die Physiologie belehrt wird, dass wir das Object der Wissenschaft gar nicht wahrzunehmen vermögen. Dies ist ein grossartiger Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen welchen niemals eine Differenz sein sollte. In unserem Falle wird wohl die Physiologie hieran die Schuld tragen. Wir Mediziner sind gewöhnt, auf die Physiologie, da sie unsere höchste Wissenschaft ist, in der wir unterrichtet worden, mit Hochachtung zu blicken, und ich will Ihnen diese Hochachtung auch nicht zu rauben suchen. Aber ich muss meinerseits ebenso freimüthig bekennen, dass es mich nach meinen Studien über die Sinneswahrnehmungen nicht mehr empört hat, als ich bei Herbart, dem berühmten Nachfolger Kant's auf dem Königsberger Lehrstuhl, las[2]), dass die Physiologie, die Lehre vom Leben zu einem todten Meer geworden sei, in dem all philosophischer Untersuchungsgeist der Physiologen ertrunken. Wenn nochmals aus diesem todten Meere eine Auferstehung möglich, so müsse dieselbe in völlig unbefangenen Köpfen entstehen. Deshalb rufe ich Sie

[1]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens, 1872, S. 9. — [2]) Herbart's sämmtliche Werke von Kehrbach, Langensalza, 1892, Band VI. p. 50.

alle meine Herren Collegen zur Stellungnahme gegen diese verkehrten Anschauungen und zum Studium der Psychologie, der Wahrnehmungslehre und der Philosophie auf.

„So viel scheint aber nach der heutigen Ausführung wohl einleuchtend, dass ohne Kenntnisse der Psychologie der Studirende der Medizin nur zu leicht ein Spielball der falschen Philosophie werden wird. Besonders jetzt, wo die Schüler der Realgymnasien Medizin studiren, sie, die die Kluft vom Alterthum noch mehr scheidet, ist es nothwendig, auf diese Studien hinzuweisen. Praktisch werden diese jungen Leute dasselbe wie wir leisten; aber sie werden jenen Irrthümern leichter unterliegen wie wir. Und neben den unabänderlichen und den abänderlichen Missständen in unserem Vaterlande werden diese Irrthümer immer in hervorragendem Maasse den Boden düngen, auf dem das gebildete Unkraut im Garten des Staates gedeiht. — Besonders wäre es nöthig, dass der Wahrnehmungslehre, deren Namen »physiologische Aesthetik« fast schon in unserer Zeit vergessen ist, die Aufmerksamkeit von der Medizin geschenkt würde, die ihr zukommt.

„Mancher dürfte von Ihnen vielleicht sagen: »Der Mediziner braucht das Alles nicht«. Dem antworte ich mit Johannes Müller's Worten (Dr. Johannes Müller, ‚Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane' — Leipzig bei Knobloch, 1826, pag. 36):

„Die Medizin ist keine Wissenschaft ohne die Physiologie, die Physiologie ist keine Wissenschaft ohne den Anfang und das Ende der Philosophie."

## Nekrolog.

Am 9. December 1901 verschied zu Trier Domkapitular Dr. Ludwig Schütz infolge Schlaganfalls. Geboren zu Mayen am 27. April 1838, widmete er sich nach Vollendung seiner Gymnasialstudien dem Studium der Theologie und empfing am 28. Aug. 1863 die hl. Priesterweihe. Nach kurzem Wirken in der Seelsorge (zu Saarlouis) setzte er auf der Universität Würzburg das Studium der Philosophie fort, in der er promovirte. Im Jahre 1868 wurde ihm das philosophische Lehramt am Priesterseminare zu Trier übertragen, das er bis zu seiner ehrenvollen Ernennung zum Domkapitular (1897) bekleidete. Während der Jahre 1874—1886 infolge des „Culturkampfes" an der Ausübung des Lehramtes an der bischöflichen Anstalt gehindert, unterliess er nicht, den in Bonn und Münster studirenden Theologen der Trierer Diöcese durch Repetitionen und Uebungen wissenschaftliche Beihilfe zu leisten. Auch bot ihm die unfreiwillige Musse die Zeit zur Abfassung einer Reihe grösstentheils

philosophischer Schriften, die seinen Namen weiten Kreisen bekannt machten. So erschienen: „Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele“ (1874), „Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens“ (1877), „Ueber Leichenverbrennung und Leichenbeerdigung“ (1879), „Der sogen. Verstand der Thiere“ (1880), „Ueber Wissenschaft und Offenbarung“ (1884), das „Thomaslexikon“ (1881), von dem 1895 die zweite bedeutend erweiterte Auflage erschien. Auch die Schrift: „Der Hypnotismus“ (1897) erlebte in kurzer Zeit zwei Auflagen. Schütz' selbständige Arbeiten wie seine zahlreichen Beiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften kennzeichnen sich durch klare Auffassung des Gegenstandes und die leichtverständliche, detaillirte, hie und und da vielleicht in's breite gehende oder ein wenig in's humoristische spielende Darstellung, verbunden mit der Correctheit der Doctrin, in festem Anschluss an die kirchliche Wissenschaft bei auswählender, emsiger Verwerthung der Resultate moderner Forschung. — Um die „Görres-Gesellschaft“ erwarb sich Prof. Schütz dankbar anzuerkennende Verdienste, besonders seitdem er nach der Erhebung Dr. Haffners auf den Mainzer Bischofstuhl der philosophischen Section vorstand. Auch unsere Zeitschrift schuldet dem Heimgegangenen innigen Dank. Hat doch er am 29. Aug. 1877 auf der Görres-Versammlung zu Münster in längerer Begründung die erste Anregung zur Herausgabe einer philosophischen Quartalschrift gegeben, sowie er auch dem allerdings erst nach Decenniumsfrist in's Leben gerufenen Philos. Jahrb. durch warme Empfehlung und gediegene Mitarbeit ein Freund und Förderer war. Seltene Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung seiner Berufspflichten, eine fast sprichwörtlich gewordene Exactheit und Pünktlichkeit, ein tadelloser priesterlicher Wandel zierten den Verstorbenen. R. I. P.

# Die aristotelische Ethik.

## Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Vortrag.

Von Dr. St. Schindele in München.

---

*Οὗτος μὲν παράφρασος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,*
*ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,*
*ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων*
*ἐν θυμῷ βάλληται, ὁ δ' αὖτ' ἀχρήϊος ἀνήρ.*[1])

Eine Darlegung und Kritik der Grundgedanken der aristotelischen Ethik in dem Rahmen eines Vortrages begegnet erheblichen Schwierigkeiten. Der umfangreiche Stoff will sich in so kurzer Zeit nicht bemeistern lassen. Es kann deshalb nur eine gedrängte Darstellung, vielfach nur eine rohe Umrisszeichnung sein, was ich gebe, während es eigentlich ein mit minutiöser Sorgfalt aus aristotelischen Belegstellen zusammengefügtes Mosaikgemälde sein sollte. Um Wiederholungen zu vermeiden, soll Darlegung und Kritik bei den einzelnen Lehrpunkten mit einander verbunden werden.

Aristoteles hat, wie das ganze Universum, so auch das Gebiet der sittlichen Welt durchforscht. Seine „Ethik" zeigt uns das Sittliche im Individuum; seine „Politik" das Sittliche, wie es im Staate verwirklicht sein soll. Auch seine „Rhetorik" liefert einiges Material zur Darlegung seiner sittlichen Anschauungen, desgleichen seine „Oekonomik".

Die ergiebigste und wichtigste Quelle aber ist und bleibt die aristotelische „Ethik" und zwar die nach Aristoteles' Sohne, Nikomachus, benannte „Nikomachische Ethik" in 10 Büchern; die „Eudemische Ethik" in 7 Büchern ist die Arbeit eines Schülers, die sog. „Grosse Ethik" in 2 Büchern ist ein späterer Auszug aus beiden und verräth bereits stoische Einflüsse. Seit Leonh. Spengel's Untersuchungen[2]) ist dieses Verhältniss der drei Ethiken allgemein

[1]) Arist. *Eth. Nic.* I, 2. 1095 *b* 10, aus Hesiod's *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 293. — [2]) Ueber das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. 1841—43, in den Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss.

anerkannt. Die Bücher V—VII der nikomachischen Ethik und IV—VI der eudemischen sind identisch; die Frage, welcher Bearbeitung dieselben ursprünglich angehörten, ist noch nicht völlig klargestellt. Bei Darlegung der aristotelischen Ethik können wir uns also vornehmlich an die nikomachische Ethik halten.

Die aristotelische Ethik ist wesentlich Güter- und Tugendlehre. Wir legen deshalb unseren Ausführungen die beiden aristotelischen Definitionen zu grunde, wodurch die ganze aristotelische Ethik bestimmt wird, die Definition vom höchsten Gute, als dem Ziele und Zwecke des menschlichen Daseins, und die Definition von der Tugend. Die Tugendlehre im engeren Sinne ist von Aristoteles begründet worden, während die Güterlehre schon bei Plato unter Benützung pythagoreischer Keime — so besonders der Forderung der Gottähnlichkeit — eine grundlegende Darstellung fand. Was bei Theognis, den sieben Weisen, bei Xenophanes und auch bei Demokrit an ethischen Darlegungen vorhanden ist, geht über Lebensregeln bezw. über Tugendlehren nicht hinaus.[1]) Unsere Ausführungen zerfallen nach dem Gesagten in zwei Haupttheile, deren jeder Gelegenheit gibt, auch andere dahin gehörige Punkte von mehr untergeordneter Bedeutung zu besprechen. Der Schluss wird dann einen Ueberblick über das Ganze bringen.

## I.

Aristoteles definirt in *Eth. Nic.* I, 6 (1098 *a* 17) das höchste Gut also: „*τὸ δ' ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην· ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα. οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα, οὐδ' ὀλίγος χρόνος*." „Das dem Menschen eigenthümliche Gut ist eine Thätigkeit der Seele, wie sie der Tugend (bezw. der jeder Thätigkeit eigenthümlichen Vortrefflichkeit) entspricht, und zwar der besten und vollendetsten Tugend, wenn es deren mehrere gibt. Dazu gehört aber noch ein volles Menschenleben. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Und so macht auch ein Tag oder kurze Lebenszeit noch keinen Menschen glückselig." — Aehnlich auch *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *a* 12.

An dieser Definition interessiren uns besonders drei Punkte, 1. Das menschliche (höchste) Gut, welches des Menschen Glückseligkeit bedingt, ist eine Thätigkeit der Seele. 2. Hierzu ist aber noch ein volles Menschenleben (und wie wir hören werden, noch manches andere) erforderlich. 3. Da es mehrere Thätigkeiten der Seele gibt,

[1]) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882. I, 30 und 377.

so drängt sich sofort die Frage auf, in welcher derselben das höchste Gut des Menschen zu suchen ist.

1. In eine Thätigkeit der Seele bezw., wie sich des weiteren ergibt, in die Erfüllung der dem Menschen vermöge seiner Natur zukommenden Aufgabe und Bestimmung verlegt also Aristoteles das dem Menschen eigenthümliche Gut und damit dessen Eudämonie oder Glückseligkeit. Denn daran, dass die Glückseligkeit das letzte Ziel menschlichen Strebens ist, zweifelt Aristoteles keinen Augenblick; er gehört vielmehr zu den entschiedensten Vertretern des sog. Eudämonismus, wie überhaupt beinahe das ganze Alterthum. Dadurch verfällt natürlich auch Aristoteles dem Tadel der zahlreichen neueren Gegner des Eudämonismus, der z. B. von Eduard v. Hartmann[1]) ohne weiteres zur Pseudo-Moral gerechnet wird. Allein es scheint mir ganz richtig zu sein, was Heinze[2]) sagt:

„Die eudämonistische Richtung zeigt sich bis jetzt in jedem System der Moral, sei es, dass sie offen anerkannt wird, sei es, dass man sie erst bei genauerem Suchen entdeckt."

Es handelt sich also für Aristoteles nur darum, worin man die menschliche Glückseligkeit zu suchen hat, und er findet sie in der Energie, in der Thätigkeit der Seele. Damit stellt sich Aristoteles unter die Vertreter des sog. Energismus, wie ihn ähnlich im Alterthume Plato und die Stoiker, in der neuen Zeit Spinoza, Leibniz, auch Kant, Hegel, Schleiermacher und andere vertreten.[3])

Also nicht in der Lust, nicht in Ehre und Reichthum sieht Aristoteles das höchste Gut. Mit dem Hedonismus im strengen Sinne des Wortes, wie ihn die Cyrenaiker und Epikureer vertraten, und wie ihn die späteren Materialisten z. B. La Mettrie, Helvetius, Diderot usw. wieder aufnahmen, ist damit auch der sog. individuelle Utilitarismus abgewiesen, der im materiellen Wohle des Individuums das letzte Ziel des Menschen erblickt. Es ist aber auch kein Platz gelassen für den sog. socialen Utilitarismus, wie ihn schon der Rechtslehrer Pufendorf († 1694) vertrat, und wie ihn die englischen Positivisten, so Stuart Mill, Bailey, Spencer vertreten, wornach das sociale Wohl das Ausschlaggebende bei Beurtheilung einer

[1]) Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin. 1879. S. 7. — [2]) Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Leipzig. 1883. — [3]) Paulsen, System der Ethik, I. 256. Ueber die ganze Frage vergleiche man Thomas Aq. 1. 2. q. 1. aa. 1—5; dann *Cont. Gent.* III, 2. 3.

Handlung ist. Bei Aristoteles findet sich ja keine derartige Würdigung der Persönlichkeit, dass der Einzelne zur Geltung und Anerkennung gelangen könnte. Darum weiss er auch nichts von einer Menschheit, einer menschlichen Gesellschaft als einer zusammengehörigen Gemeinschaft, von einer Humanität, welche alle Menschen zur Einheit verbindet, von einer Cultur im weiteren Sinne; dies brachte voll und ganz erst das Christenthum.[1]) Konnte sich ja doch auch Plato nicht zur Idee einer Menschheit im Gegensatze zu den einzelnen Völkern emporschwingen; gerade er hält an dem Gegensatze zwischen Hellenen und Barbaren fest. Weil bei ihm der Staat die höchste Form zur Realisirung der Sittlichkeit ist, darum kann er der Menschheit keine gemeinsame sittliche Aufgabe zuweisen. Ohnehin sah er, wie sich aus seinem *Timaeus* und *Politicus* ergibt, in der Völkergeschichte nur ein Werden und Vergehen, einen Kreislauf.[2]) Fragen, wie sie der moderne Perfectionismus und besonders der Evolutionismus aufwirft, ob es für die ganze Menschheit eine Weiterentwicklung, eine sich stets mehr entfaltende Vervollkommnung, einen unbegrenzten Fortschritt gibt, eine Erziehung des Menschengeschlechtes zur Humanität, wie Lessing sagt, ein Kommen des Reiches Gottes, wie rationalistische Theologen sagen, solche Fragen hat sich weder Plato noch Aristoteles vorgelegt.[3]) Deshalb braucht man übrigens des Aristoteles Weltansicht noch nicht „flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet" zu nennen, wie dies Schopenhauer[4]) thut. Wenn die Alten auch an ein göttliches Walten in der Welt, an eine Zweckmässigkeit in der Naturordnung usw. glaubten, so waren ihnen doch Gedanken, z. B. dass die Menschheit oder nur ein einzelnes Volk durch eine höhere Macht einem bestimmten Ziele entgegengeführt werden könnte, fremd.[5])

---

[1]) Luthardt, Die antike Ethik. Leipzig, 1887. S. 94. — [2]) Neander, Wissenschaftliche Abhandlungen. Berlin, 1851. S. 180. — [3]) Vgl. darüber Thomas Aq. 1. p. q. 103. 104. — [4]) Parerga und Paralipomena. I, 61. — [5]) Schmidt, a. a. O. II, 68. Dass bei Aristoteles der Mensch als Ziel und Mittelpunkt der gesammten sublunarischen Welt gilt, ist bekannt; er vertritt in dieser Hinsicht so recht den anthropocentrischen Standpunkt. Gelegentliche gegentheilige Bemerkungen ändern daran nichts. So heisst es *Eth. Nic.* VI, 7. 1141 *a* 22: *εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν*, „es müsste denn der Mensch das höchste und beste Wesen im Weltall sein". Noch deutlicher drückt er sich hierüber aus *Eth. Nic.* VI, 7. 1141 *a* 33: *εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος, τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν* „Auch der Grund, der Mensch sei doch

Dem teleologischen Charakter seiner ganzen Philosophie entsprechend, beginnt Aristoteles auch seine Ethik mit einer Untersuchung über den Zweck überhaupt und den Endzweck insbesondere. Es erscheint ihm ganz unglaublich, dass der Mensch von Natur aus zwecklos sein sollte. Der Zweck der Dinge aber, weswegen sie sind, liegt in ihrer ungehemmten Thätigkeit.[1]) Deshalb kann man aus den Werken den Zweck der Dinge erkennen.[2]) Darum wird in der Ethik, um das höchste Gut des Menschen zu finden, zuerst die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit untersucht.[3]) Die empirische Betrachtung des Menschen hat ihm die Vernunft, den νοῦς, als das den Menschen Auszeichnende, ihm allein Eigenthümliche gezeigt.[4]) In der Thätigkeit dieser Vernunft, der theoretischen wie der praktischen, wird das Ziel des Menschen gelegen sein. Also nach dem Wesen des Menschen als solchen, wie er sich vom Thiere unterscheidet, bestimmt Aristoteles die Eudämonie desselben. Auf inneren Zwecken, welche das Wesen des Menschen bilden, beruht nach ihm das Ethische. Das Denken als die specifisch menschliche Thätigkeit, die Unterordnung des Begehrens unter das Denken nebst der Erhebung der Lust zu höheren Zwecken bilden ihm die Grundlage der Ethik. Trendelenburg[5]) nennt, gegenüber der transscendenten Teleologie eines göttlichen Weltplanes, diese Auffassung des Ethischen eine Ethik der immanenten Teleologie, wozu übrigens schon bei Plato die Ansätze vorhanden gewesen, welche Aristoteles vollendet habe.

Kant[6]) warnt ausdrücklich davor, dass man aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur das sittliche Princip ableite. Kant will ein Princip, das nur darum für den Menschen gilt, weil es für alle vernünftigen Wesen gilt. Er findet dies in der Form des Allgemeinen. („Handle so, dass die Maxime deines Handelns jederzeit Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne.") Er schliesst alle materialen Bestimmungsgründe aus. Aristoteles dagegen sieht

das vorzüglichste aller lebenden Wesen, fällt nicht ins Gewicht; denn es gibt andere Dinge, die viel göttlicherer Wesenheit sind als der Mensch, wie, um das Augenfälligste anzuführen, die Himmelskörper, woraus das Weltgebäude besteht."

[1]) *Metaph.* IX, 8. 1050 *a* 21: τὸ ἔργον τέλος, ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον, „das Werk ist Zweck, die Thätigkeit (Wirklichkeit) aber ist das Werk." Aehnl. *Metaph.* 1050 *a* 9 — [2]) *De part. an.* 655 *b* 20: ἐκ τῶν ἔργων γὰρ γνωρίζειν (τίνος ἕνεκεν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις ἕκαστον) ἀναγκαῖον ἂν εἴη. — [3]) Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung. Berlin, 1872. S. 104. — [4]) *Eth. Nic.* I, 6; II, 5. — [5]) Historische Beiträge zur Philosophie. III. Berlin, 1867. S. 165. — [6]) Metaphysik der Sitten, ed. Hartenstein IV, 48 ff, ed. Rosenkranz VIII, 52.

das Ziel des Menschen in der Vollendung der menschlichen Natur, deren Wesen und Idee in sich selber wie den inneren Zweck so auch das Maas besitzt. Es ist übrigens bekannt, dass Kant nur dürftige Kenntnisse von Plato und Aristoteles hatte. Darum polemisirt er auch nicht gegen Aristoteles, der in dem eigenthümlichen Wesen der Menschennatur das concret Allgemeine sieht, während Kant das an Inhalt leere formal Allgemeine aufstellt. Es ist unrichtig, wenn Kant meint, ein solches materiales Princip, wie es ja bei Aristoteles das innere Wesen oder der innere Zweck des Menschen ist, beruhe auf Selbstsucht. Aristoteles hat allerdings sein Princip nicht so ausgearbeitet, dass alles, was darin enthalten ist, deutlich hervorträte. Aber es ist darin auch das Allgemeine, welches Kant so sehr betont, enthalten. Denn Aristoteles stellt ja nicht die zufällige empirische Natur dieses oder jenes Menschen an die Spitze, sondern das, was nach der inneren Bestimmung des Menschen nothwendig und allgemein ist. Nicht das Selbstische, sondern das menschlich Nothwendige und Allgemeine ist Princip und Beweggrund des sittlichen Handelns. Vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet, kann der Mensch auch keine andere Aufgabe haben, als die Idee seines Wesens zu erfüllen. Aristoteles geht hiebei von der psychologischen Betrachtung aus und nähert sich in etwas der modernen psychologischen Behandlung der Ethik. Freilich gehört zum aristotelischen Principe der Sittlichkeit eine teleologische Weltanschauung, die in dem Systeme von unter- und übergeordneten Zwecken in der Welt auch dem Menschen eine Stelle einräumt. Indem sich der Wille diesem Systeme einordnet, haben wir das sittliche Sollen, welches durch freiwillige Anerkennung zum sittlichen Wollen wird.[1]) Es basirt auch bei Plato die Tugendlehre vollständig auf dessen Psychologie; im übrigen aber gehen Plato und Aristoteles in der Ethik im allgemeinen und in der Bestimmung des höchsten Gutes und des Principes der Sittlichkeit im besonderen fundamental auseinander. Plato sieht in der Idee des Guten d. h. in der Gottheit bezw. in der Verähnlichung damit das höchste Ziel des Menschen. So im *Theaetet* 176 *B*, ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Allerdings hat diese Bestimmung grosse Schwierigkeiten. Wenn die Idee des Guten bei Plato als etwas Abstractes, Unpersönliches gefasst werden müsste, wie es die späteren Platoniker auch thaten — obwohl bei Plato sich genug Stellen für die Persönlichkeit Gottes finden —, wie sollte damit eine Verähnlichung zu denken sein?[2]) Bei Plato ist

[1]) Trendelenburg, a. a. O. III, 175. — [2]) Neander, a. a. O. 174.

die Ethik auf das engste mit seiner Ideenlehre und seiner Metaphysik verbunden. Eine solche enge Verbindung von Ethik und Metaphysik besteht bei Aristoteles keineswegs. Herbart müsste in dieser Hinsicht mit Aristoteles sehr zufrieden sein, denn Herbart's Ideal ist eine Ethik, die unabhängig von Metaphysik und auch Psychologie ihre Principien in eigener Klarheit besitzt.[1]) Im übrigen haben die Alten, und auch Aristoteles, Metaphysik, Psychologie und Ethik zwar nicht wie Fremdes mit einander vermischt, wohl aber in weiser Einheit zusammen zu halten gesucht. Wenn Aristoteles in seiner Metaphysik mit den platonischen Ideen als selbständigen Realitäten, diesen „poëtischen Metaphern" Plato's aufräumt, so kann selbstverständlich seine Ethik mit denselben und mit der Idee des Guten ganz besonders nichts anfangen. Zudem bemerkt Aristoteles ausdrücklich, es handle sich in der Ethik nicht um die Idee des Guten an sich, sondern um das Gute für uns, um das im praktischen Leben ausführbare Gute[2]). Der durchgängige Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles zeigt sich auch in der Ethik: Plato ist der gottbegeisterte Idealist, Aristoteles der vorsichtig an das Gegebene sich haltende Realist. Wie der Stagirite sein höchstes Ziel auf dem empirischen Wege der Beobachtung des Menschen und seiner Natur gefunden hat, nicht auf apriorischem, metaphysischem Wege, so trägt auch seine ganze Ethik einen vorwiegend empirischen Charakter, empirisch in dem Sinne einer beschreibenden Darstellung dessen, was zu Aristoteles' Zeiten in den Kreisen reicher vornehmer griechischer Vollbürger an sittlichen Anschauungen vorhanden gewesen ist. Die Darstellung der einzelnen Tugenden in der nikomachischen Ethik zeigt dies besonders deutlich und v. Henning[3]) wird nicht Unrecht haben, wenn er dabei von einer geistigen Naturgeschichte redet. Damit soll Aristoteles nicht

[1]) Trendelenburg, a. a. O. III, 161. — [2]) *Eth. Nic.* I, 4. 1096 *b* 30: *ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἰδέας· εἰ γάρ καὶ ἔστιν ἕν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.* „Indessen lassen wir diese Dinge für jetzt beiseite; denn das schärfere und genauere Eingehen auf dieselben gehört in das Gebiet einer anderen philosophischen Disciplin, ebenso auch das Eingehen auf die Ideenlehre. Denn wenn es auch einen solchen einheitlichen Begriff dessen, was man allgemein gut nennt, gibt, oder eine Idee desselben an und für sich existirte, so wäre doch offenbar, dass dies nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung fällt und nichts ist, was der Mensch sich aneignen kann. Unsere gegenwärtige Untersuchung aber hat es mit letzterem zu thun" — [3]) Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung. Berlin, 1825. S. 80.

zu einem erkenntnisstheoretischen Empiriker gestempelt werden. Er ist ja, wie Schopenhauer[1]) mit Recht bemerkt, auch da, wo er Empiriker sein will, kein ganz consequenter und methodischer. Dies zeigt sich z. B. in der Schrift *De generatione et corruptione,* II, 4, wo er aus Begriffen *a priori* eine Chemie construiren will; desgleichen in *De coelo,* wo er vielfach aus blosen Begriffen das Wesen der Natur erforschen und erkennen will. In diesem mehr empirischen Charakter der aristotelischen Ethik liegen deren Lichtseiten, aber auch manche Schattenseiten begründet. Die hauptsächlichste der letzteren soll gleich jetzt genannt werden. Es fehlt der aristotelischen Ethik die letzte höchste principielle Grundlage, womit auch eine streng deductive Behandlung unmöglich wird. Aristoteles verfährt denn auch in der Ethik, wie Schopenhauer[2]) sagt, nicht analytisch, sondern synthetisch. Daran ändert es nichts, dass z. B. Eucken[3]) in der Thätigkeit, Neander[4]) aber in der Idee des Staates und zwar des empirischen, nicht des überspannten platonischen das höchste Princip der aristotelischen Ethik sehen. Aristoteles setzt als im allgemeinen Bewusstsein liegend voraus, worin das richtige und das verkehrte Handeln besteht. Er untersucht nur empirisch, durch welche Seinsbeschaffenheit das eine oder andere herbeigeführt wird, und was die Tugenden sind. Wir ersehen aus der aristotelischen Ethik oft lediglich, wie zu seiner Zeit über richtig und unrichtig Handeln gedacht wurde[5]). Aristoteles zeigt sich uns in der Ethik mehr als beschreibender Beobachter, der von der gesunden Beobachtung des Einzelnen ausgeht, denn als Systematiker, der von dem Praktischen in erster Linie abstrahirend auf speculativer Grundlage ein Princip verfolgt.[6])

Mit diesem mehr empirischen Charakter seiner Ethik ist es von selbst gegeben, dass Aristoteles das höchste Gut des Menschen nicht in einem jenseitigen überirdischen Leben sucht, sondern in diesem irdischen Dasein. Deshalb sagt Luther in der *Disputatio contra scholasticam theologiam* 1517[7]): „Aristotelis sententia de felicitate repugnat doctrinae catholicae." Später[8]) ist er etwas milder und bemerkt nur, dass die Glückseligkeit, wie sie Aristoteles als Ziel der Menschen bezeichne, für dieselben doch beinahe unerreichbar sei. Uebrigens glaubte Thomas v. Aquin bei Aristoteles den Gedanken

[1]) A. a. O. I. 54. — [2]) Grundprobleme der Ethik. S. 65. — [3]) A. a. O. S. 106. — [4]) A. a. O. S. 192. — [5]) Schmidt, A. a. O. I, 31. — [6]) Neander, A. a. O. S. 191. 200. — [7]) *Opp. lat. var. arg.* vol. I. p. 318, cura Schmidt. Erl. et Francof. — [8]) *Enarrat. in genes.* Exeget. op. lat. cur. Elsperger, Erl. Francof. t. I. p. 164.

zu finden, das höchste Gut und damit die Glückseligkeit des Menschen sei nicht im Bereiche des Geschöpflichen zu finden. Er sagt im *Com. in I. Eth. lect. VI.*[1]):

„Aristoteles non intendit improbare intentionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in 12. Metaph. ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis."[2])

Es ist richtig, wenn die aristotelische Gottheit als Gegenstand der Liebe und des Verlangens alles bewegt[3]), so könnte man erwarten, dass Aristoteles die Erkenntniss und Liebe Gottes als höchstes Ziel des Menschen bezeichnen würde. Auch manche andere Stellen der aristotelischen Schriften konnten den hl. Thomas zu seiner Anschauung bringen. Da ist z. B. die merkwürdige Stelle in *Eth. Nic.* VII, 14. 1153 *b* 30:

„Die Menschen erstreben alle ein und dieselbe Lust und zwar eine Lust, die sie selber nicht ahnen oder aussprechen können. Denn allem wohnt von Natur etwas Göttliches inne."

Allein nach unserer Ansicht muss man sich hüten, bei Aristoteles die eigene christliche Ueberzeugung finden zu wollen, während der uns vorliegende Aristoteles dem widerspricht. Aristoteles wirft z. B. *Eth. Nic.* I, 10. 1099 *b* 19 die Frage auf, ob nicht am Ende die Glückseligkeit ein Geschenk der Götter sei; aber diese Frage wird nicht weiter verfolgt, sondern mit der skeptischen Bemerkung abgethan:

„wenn es überhaupt Geschenke der Götter für die Menschen gibt, dann müsste freilich auch die Glückseligkeit so eine Gottesgabe sein": *„εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τί ἐστιν θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόδοτον εἶναι."*

Wie sollte auch Aristoteles das höchste Gut in das jenseitige Leben verlegen können, da er offenbar von demselben sehr wenig hält, es nach dem griechischen Mythus als ein schattenhaftes Dasein erachtet, dem das Leben hier auf Erden jedenfalls weit vorzuziehen ist. Bei Sokrates, Platon, dem griechischen Volksglauben, war die Lehre von der Fortdauer der Seele, der jenseitigen Vergeltung, dem Lohne und der Strafe im Hades etwas sehr Geläufiges. Platon im *Menon* 81 *A B* spricht mit Anerkennung von den Lehren mancher eleusinischer Priester und Priesterinnen:

[1]) Ed. Antwerp. 1612, t. 5. fol. 5 *b*. — [2]) Ritter, Die Moral des hl. Thomas v. Aquin. München, 1868. S. 138, woselbst übrigens die Stelle falsch citirt ist. — [3]) *Metaph.* XII, 7. 1072 *b* 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*; ferner *Met.* XII, 7. 1072 *a* 26: *κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν [κινεῖ οὐ κινούμενα]*.

„Sie sagen nämlich, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, und bald ein Ende nehme, was man sterben nenne, bald aber wieder entstehe, jedoch niemals untergehe; deshalb müsse man das Leben so heilig wie möglich führen“.[1])

Isokrates[2]) redet von den beseligenden süssen Hoffnungen, besonders der in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten. Derlei Erwägungen haben so gut wie keinen Einfluss auf die aristotelische Ethik. Das Jenseits, überhaupt das Zukünftige, ist nach Aristoteles verborgen und ungewiss, darum bleibt es bei seinen ethischen Darlegungen ausser Ansatz.

Hiebei sehe ich ganz ab von den Schwierigkeiten, welche die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit bei Aristoteles bietet. Was soll denn der *νοῦς ποιητικός*, dem er die Unsterblichkeit zuschreibt, im Jenseits ohne den Körper thun? Der aristotelische Dialog *Eudemos,* der uns über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles hätte nähere Aufklärung geben können, ist leider nicht mehr vorhanden. Zwar erörtert Aristoteles *Eth. Nic.* I, 11. 1101 *a* 21 sq., wie die Schicksale der Nachkommen auf die verstorbenen Vorfahren im Hades einen Einfluss haben, deren Glückseligkeit aber nicht zerstören. Aber daraus ist nicht viel zu erschliessen, inanbetracht des skeptischen Tones, mit dem er es thut:

„*Μᾶλλον δ' ἴσως (συλλογιστέον) τὸ διαπορεῖσθαι περὶ τοὺς κεκμηκότας, εἴ τινος ἀγαθοῦ κοινωνοῦσιν ἢ τῶν ἀντικειμένων*“ „Es ist in Betracht zu ziehen die Erwägung, ob überhaupt die Entschlafenen noch eines Gutes oder Uebels theilhaftig sind“

Dieser skeptische Ton in unserer Frage findet sich übrigens auch bei Sokrates und anderen[3]). Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass manche z. B. auch Rolfes[4]) bei Aristoteles die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit klar ausgesprochen finden[5]).

Es kann deshalb Aristoteles das Ziel des Menschen nicht wohl

[1]) *Οἱ μὲν λέγοντές εἶναι τῶν ἱερέων τε καὶ ἱερειῶν . . . φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τὸν ἀνθρώπινον εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖ δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον.* — [2]) 1, 39. — [3]) Schmidt, a. a. O. I, 108. — [4]) Im Jahrbuche für Philosophie und speculative Theologie. IX. Bd. (1895) S. 181 ff. — [5]) Bekanntlich haben sich die Averroïsten des späteren Mittelalters, nach welchen der vernünftige Theil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehrt und in dieser unsterblich ist, und die nach Alexander von Aphrodisias benannten Alexandristen, welche auch diesen Theil der Seele für sterblich hielten, beide auf Aristoteles berufen. In der Verneinung der individuellen Unsterblichkeit waren beide einig. Der Alexandrist Petrus Pomponatius († 1525) meinte, die Tugend sei von dem Glauben an die Unsterblichkeit unabhängig und ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe zu üben.

mit Plato in einer Verähnlichung mit der Gottheit bezw. der höchsten Idee des Guten sehen[1]), die sich in Erkenntniss und Liebe vollziehen würde. Dieses Princip, in dem Neander[2]) eine Weissagung auf das Christenthum sieht, kam aber bei Plato nicht zur vollen Durchführung mit allen Consequenzen, die es in sich begreift. Nach Plato will die neidlose Gottheit, dass ihr die Welt so ähnlich als möglich sei, um so mehr also der Mensch, der ein Abbild der Welt ist, welche Plato ja als ein beseeltes und vernünftiges, organisches Wesen betrachtet, und dessen Seele die Weltseele im kleinen darstellt. Der Mensch stammt wie die Welt aus der Idee und muss darum wieder zur Idee hingeordnet sein.[3]) So wurzelt bei Plato die Forderung der Verähnlichung mit Gott bezw. der Idee des Guten wie überhaupt seine Ethik in der Tiefe seiner Metaphysik, unterliegt aber auch deren Schwierigkeiten. Die Forderung der Gottähnlichkeit findet sich schon bei den Pythagoreern. Nach ihnen soll der Mensch sich als ein Besitzthum der Götter betrachten; so nach Platon's *Phädon* 62 *B*. Der Mensch sei bestimmt, ein Abbild der Gottheit zu sein, *εἰκὼν πρὸς τὸν θεόν*. so berichten Themistius[4]) und Clemens Alexandrinus[5]) von den Pythagoreern. Nach ihnen sei „dem Gotte ähnlich zu werden, das Ziel", *τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ*. so überliefern Jamblichus[6]) und Stobäus[7]).

Wie schon gesagt, hievon findet sich in den anerkannt echten Schriften des Aristoteles so gut wie nichts. Aristoteles und grösstentheils die ganze Antike will das irdische Leben, das im Diesseits abgeschlossen ist, maasvoll, edel und vernünftig gestalten, besonders mit Rücksicht auf den Staat. Das Christenthum aber geht bekanntlich aus von der Beziehung des Menschen zur Gottheit, des irdischen Lebens zum jenseitigen.[8]) Mehr oder weniger thut dies auch Plato. Darum hat ein alter Erklärer des Aristoteles, David der Armenier, Recht, wenn er sagt[9]): Plato ist Theolog, wenn er Physiolog sein wolle, und Aristoteles Physiolog, wenn Theolog.[10])

Dass übrigens des Aristoteles Ansicht über diesen Punkt, wie seine ganze Theologie nicht ganz frei gewesen ist von Schwankungen, das dürfte sich z. B. aus der Thatsache ergeben, dass sein Schüler

[1]) Vgl. darüber Thomas Aq. *Cont. gent.* III. c. 16–63. — [2]) A. a. O. S. 181. — [3]) Trendelenburg, A. a. O. II, 139. — [4]) *Or.* 15, 192 *b*. — [5]) *Strom.* 5, 5, 29. — [6]) *Vit. Pyth.* 137. — [7]) *Ecl. eth.* 2, 6, 3. — [8]) Luthardt, A. a. O. S. 95. — [9]) *In categ. Arist.* 27 *a* 15. — [10]) Trendelenburg, A. a. O. II, 150.

Eudemos[1]) ausdrücklich Gotteserkenntniss und Gottesverehrung als höchstes Ziel des Menschen bezeichnet.[2]) Dagegen lässt die „Grosse Ethik" diese Beziehung der Ethik auf Religion wieder fallen. Die Frage würde sich anders gestalten, wenn auch für die Ethik gelten würde, was Plutarch im Leben Alexander's des Grossen von der aristotelischen Metaphysik berichtet: Aristoteles habe darin keineswegs alles offen vorgelegt, was er bei sich fertig hatte.[3]) Desgleichen wenn die als 2. Buch der Oekonomik bekannte lateinische Schrift wirklich Aristotelisches gibt; denn es heisst dort: Es ist Aufgabe jedes der beiden Ehegatten, darnach zu streben, dass er mehr Gutes wirke als der andere, und der bessere und gerechtere sei, damit er im Alter den Kindern gegenüber sich darauf berufen könne und vor den Göttern das volle Verdienst habe.[4]) Dass in der aristotelischen Schule das religiöse Element doch nicht so ganz unberücksichtigt blieb, wie es den Anschein haben könnte, dürfte sich auch daraus ergeben, dass Theophrast, der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles, von dem wir das „Buch der Charaktere", eine consequente Weiterbildung der aristotelischen beschreibenden Sittenlehre, haben, eine eigene Schrift über die Frömmigkeit hinterliess, von der freilich nur Reste vorhanden sind.[5]) Wir dürfen aber auch nicht vergessen, dass aus derselben Schule auch Straton der Physiker stammt, der Nachfolger des Theophrast, und dass dieser die aristotelischen Lehren zu einem pantheistischen Naturalismus aus- oder umbildete.

---

[1]) *Eth. Eud.* VII, 15. 1249 *b* 16. — [2]) ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἁγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη αἵρεσις, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος. εἴ τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. . . τις μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκἀγαθίας καὶ τέλος ὁ οἰκοὸς τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον. „Eine Lebensweise, welche derart Güter — seien dies leibliche oder äussere oder sonstige oder Freunde — erwirbt und besitzt, dass hiedurch die Erkenntniss Gottes am meisten bewirkt wird, ist die beste und das schönste Ziel. Wenn sie aber durch Mangel oder Ueberfluss die Verehrung und Erkenntniss Gottes hindert, dann ist sie schlecht. . . . Worin also das Ziel der Tugend und der Zweck der Güter gelegen ist, sei hiermit bestimmt" — [3]) Plutarchi *Vitae parallelae*. III ed. Teubner. 1891. c. 7. p. 286: Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλει τῷ πράττειν. Οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοὺς τοὺς ἀκροαματικοὺς τῶν λόγων . . . Τούτῳ μὲν οὖν τὴν φιλοτιμίαν αὐτοῦ παραμυθούμενος Ἀριστοτέλης ἀπολογεῖται. περὶ τῶν λόγων ἐκείνων, ὡς καὶ ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων. Vgl. Adlhoch im Philos. Jahrb. d. Görresges. 7. Jahrg. (1894) S. 199. — [4]) Val. Rose, *Arist. pseudepigr.* 654; Schmidt, A. a. O. I, 195. — [5]) Schmidt. a. a. O. I, 33, und Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Phil. 8. Aufl. I, 252.

2. Reicht aber die tugendgemässe vernünftige Thätigkeit der menschlichen Seele allein hin zur Glückseligkeit? Nein, sagt Aristoteles, es muss ein volles Menschenleben dazu kommen. Das ist zunächst auf die Lebenszeit zu beziehen; zwar meint von Henning[1]), unter dem vollen Leben sei das sittliche Gemeinwesen zu verstehen. Indessen sagt Aristoteles ja selber: Eine Schwalbe macht keinen Sommer, ein Tag, eine kurze Lebenszeit keinen glückseligen Menschen. Wie die weiteren Ausführungen des Aristoteles zeigen, gehören aber zur vollen Glückseligkeit noch zwei andere Dinge, nämlich Lust und äussere Güter. Wie sollte sich auch die Glückseligkeit eines vornehmen Griechen seiner Zeit — denn diese schildert Aristoteles — sich denken lassen ohne äusseres Glück! Der empirische Charakter der aristotelischen Ethik tritt hier wieder zu tage.

Hiemit wären wir zum vielumstrittenen Probleme der Lust gekommen. Was lehrt Aristoteles über die Lust? Oben haben wir schon gehört, dass er die grobsinnliche Lust als Lebensziel unbedingt abweist. Aber er geht nicht so weit, wie die Kyniker und Stoiker; er nimmt die Mitte ein zwischen Epikur und Stoa; als genauer Beobachter weiss er die Bedeutung der Lust für das sittliche Handeln besser zu schätzen: Die Lust, wie die äusseren Güter, gehören nach ihm zur Completirung der Glückseligkeit. Die Lust ist die naturgemässe Vollendung jeder Thätigkeit, sie stellt sich von selber ein, wie Schönheit und Gesundheit bei vollkommener Beschaffenheit des Körpers. Die Ausführungen über die Lust finden sich theilweise im VII., vorzüglich aber im X. Buche der nikomachischen Ethik. Besonders in den ersten fünf Kapiteln des X. Buches zeigt Aristoteles, wie die sittliche Handlungsweise zur Lust werden müsse und solle, und wie die Lust jede Tugend begleiten müsse. Als charakteristische Stelle heben wir aus der aristotelischen Lustlehre die folgende aus[2]):

„*Τέλειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*“ „Die Lust ist die naturgemässe letzte Vollendung der Thätigkeit, nicht als innewohnendes Princip, sondern als eine hinzukommende Höhe, wie zur Jugendreife die Schönheit hinzutritt.“

Nach Aristoteles entspringt also aus der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit — und dies ist die der Vernunft und Tugend entsprechende — eine derselben eigenthümliche Lust. Die Lust ist daher ein Kennzeichen und ein Erforderniss der Tugend; denn ohne

[1]) A. a. O. S. 77. — [2]) *Eth. Nic.* X, 4. 1174 *b* 31.

diese Lust wäre im Handelnden noch etwas vorhanden, was der Tugend widerstrebt.[1])

Damit hat Aristoteles die so äusserst delicate Frage über die Lust in der Ethik in einer Weise gelöst, dass man Trendelenburg beistimmen muss, wenn er sagt[2]), die moderne Ethik hätte nicht nöthig, das richtige Verhältniss zwischen Lust und ethischem Princip erst aufzufinden, nachdem Aristoteles hierin das Richtige getroffen habe, wie ja auch die moderne Mathematik den pythagoreischen Lehrsatz nicht erst wieder zu entdecken brauche.

Aber, kann man einwenden, Aristoteles setzt sich mit seiner Lehre über die Lust doch mit grossen Autoritäten in Widerspruch, so insbesondere mit Kant und dessen Rigorismus! Trendelenburg meint[3]), richtig verstanden, streiten eigentlich Kant's Lehre vom reinen guten Willen und Aristoteles' Lehre von der Lust nicht miteinander, sondern ergänzen sich.

Gegenüber dem Eudämonismus seiner Zeit führte Kant den Begriff des lauteren Willens ein, der nur des Gesetzes wegen will, und stellte seinen berühmten kategorischen Imperativ auf. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) heisst es gleich am Anfange:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille."

„Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch."[4])

Nach Kant muss der gute Wille unabhängig von den Neigungen, ja selbst im Widerspruch mit den Neigungen entscheiden; nur die Achtung bezw. Vorstellung des Gesetzes darf Bestimmungsgrund des Handelns sein. Bei Kant ist Pflicht „die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz." Kant sagt in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" (1797)[5]): „Die Pflicht ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck!" Nur das Gesetz soll Triebfeder des Handelns sein. Es hat sich bekanntlich Schiller gegen diesen Rigorismus gewendet und bemerkt, dass Kant die Idee der Pflicht mit einer Härte vortrage, die alle Grazien davor zurückscheuche;

[1]) Trendelenburg, A. a. O. III, 181. Vgl. dazu *Eth. Nic.* I, 9. 1099 *a* 15 sqq. — [2]) A. a. O. III, 212. — [3]) A. a. O. III, 212. — [4]) Ausgabe Hartenstein IV, 62, Rosenkranz VIII, 67. — [5]) ed. Rosenkranz IX, 239; ed. Hartenstein V, 210.

er habe wie ein Drakon seiner Zeit gegenüber der Laxität die Rigidität des Gesetzes geltend gemacht. Noch bekannter sind die hierauf bezüglichen Distichen Schiller's in den „Philosophen“:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.“

Kant scheidet Lust und Tugend schroff von einander ab. Es fehlt infolge dessen der kantischen Ethik die praktische Verwendung der Lust, die belebende Wärme des Gefühles. Weitere daraus sich ergebende Schwierigkeiten nöthigen Kant, Gott und Unsterblichkeit als praktische Postulate einzuführen. Die Ethik, sagt Trendelenburg[1]), kann die Lust im Principe nicht fahren lassen, und doch nicht als Princip aufnehmen. Wo das Gute noch verdriesslich und mürrisch hervortritt, da hält noch der natürliche Mensch den geistigen zurück. Eine Ethik, welche die Lust ausschliessen wollte, wäre wider die Natur, und eine Ethik, welche die Lust zum Princip machen wollte, wäre wider den Geist.

Aristoteles hält hier die richtige Mitte ein. Bei ihm ist das Princip für das menschliche Wollen und Handeln in dem inneren Wesen und zugleich Zwecke des Menschen gelegen. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll sich vollenden, theils durch die Tugenden des Denkens, theils durch Unterordnung der Triebe unter die Vernunft. Die Lust wird hiebei nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine naturgemässe vollendende Folge betrachtet. Darum ist bei Aristoteles auch nicht die Selbstsucht, die ungeordnete Selbstliebe, das Princip. Aristoteles sagt, der Tugendhafte handelt gerne mit Freuden tugendhaft. Darin sieht Neander[2]) mit Recht eine Annäherung an die christliche Auffassung. Man hat ja auch dem Christenthum oft aus seinem Eudämonismus einen Vorwurf gemacht. Man vergisst aber dabei, dass die Freude und Glückseligkeit nicht in ein Ziel gesetzt wird, welches dem sittlichen Handeln fremdartig entgegensteht. Erst dann wäre der Vorwurf berechtigt.

In dem angegebenen aristotelischen Principe, das Wesen des Menschen sei sein Zweck, liegt der vielbesprochene „reine lautere Wille“ Kant's dem Keime, ja der Wurzel nach schon enthalten. Aristoteles will die Lust nicht blos als ein Anhängsel der Tugend gefasst wissen; Lust an der Tugend ist ein Bestandtheil der Tugend; wer

[1]) A. a. O. III, 172 ff. — [2]) A. a. O. S. 201.

sich nach ihm nicht am Edlen freut, ist nicht edel, und wer nicht am Gerechten, ist nicht gerecht. Nicht blos der sog. reine Wille Kant's, sondern das ganze Selbst des Menschen soll in das Gute hineingelegt werden. Kant's Antinomie, bemerkt Trendelenburg [1]), die zwischen gutem Willen und Lust, sowie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit aufgestellt wird, ist nur eine scheinbare. Es ist wahr, dass ein Streben nach Glückseligkeit noch kein Grund tugendhafter Gesinnung ist; aber wenn Kant sagt, die tugendhafte Gesinnung dürfe keine Glückseligkeit hervorbringen oder bringe sie nicht hervor, so ist dies ein Irrthum.

Vom Standpunkt der teleologischen Weltanschauung, und die aristotelische Philosophie ist — und darin besteht ihre nie untergehende Bedeutung — im eminenten Sinne teleologisch, hat die Lust auch in der Ethik ihre berechtigte, nicht unwichtige Stellung. Die Lust des Geschmackes steht in engster Verbindung mit den Zwecken der Ernährung, die Lust der Bewegung mit denen des vegetativen Systems. Aber hiebei ist immer der Zweck das Erste, die Lust das Zweite. Die Lust am Sehen dient den Zwecken der Erkenntniss und der Kunst; die Lust am Hören denen der Sprache und des Denkens. Die Lust am Denken steht schliesslich mit den höchsten Zielen des Menschen in Verbindung. So tritt die Lust von selber hervor, wenn man den inneren Zweck des Menschen als das Bestimmende auf den Leuchter stellt. Plato und Aristoteles haben deshalb auch ganz weise der Erziehung als Aufgabe zugewiesen, die Jugend, ehe diese selber urtheilt, zu gewöhnen, über das Gebührende Lust, und über das Entgegengesetzte Unlust zu empfinden.

So darf die aristotelische Lösung der Frage über die Lust als eine unantastbare bezeichnet werden.[2]) Schon die mehr empirische Betrachtung und Darstellungsweise seiner Ethik musste ihn dazu führen, die Lust nicht zu verwerfen, vielmehr weise zu benützen[3]), empirisch nicht im Sinne Kant's, der jede Ethik empirisch nennt, welche etwas anderes denn Achtung vor dem Gesetze als Triebfeder des sittlichen Handelns gelten lässt, sondern in dem schon angegebenen Sinne.

Bemerkt sei noch, dass die Lust an drei Stellen der aristotelischen

[1]) A. a. O. — [2]) Man vgl. über die ganze Frage Thomas Aq. 1. 2. qq. 31—34. — [3]) συμπαραλαμβάνει δὲ καὶ τὰς ἡδονάς, οἷς μὲν μᾶλλον οἷς δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ. „So bilden Lust und Unlust den Maasstab für das Handeln, bei den einen mehr, bei den anderen weniger", sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I. 2. 1105 *a* 3.

Schriften eine scheinbar sich widersprechende Behandlung findet, nämlich in *Eth. Nic.* VII, 12—15, sowie X, 1—5 und *Rhet.* I, 11. Dieser Umstand hat zu ausführlichen Erörterungen besonders philologischer Natur Anlass gegeben, denen wir nicht nachgehen können. Nehmen wir an, es sei an dieser, wie an so vielen anderen Verwirrungen in den aristotelischen Schriften, wiederum der bekannte Keller von Skepsis in Troas schuld gewesen.

Wie aber steht es mit den äusseren und den leiblichen Gütern? Aristoteles sagt darüber [1]):

„τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;" „was hindert uns, einen Mann glückselig zu nennen, der gemäss vollendeter Tugend thätig ist, und der mit den äusseren Gütern hinreichend versehen ist, nicht blos eine Zeit lang, sondern ein volles Leben hindurch?" [2])

Nach Aristoteles sind also die äusseren Güter, wie Reichthum, Ehre, Macht, dann die sog. leiblichen Güter, wie Gesundheit, Schönheit usw. zur vollen Integrität der Glückseligkeit erforderlich. Sie sind Bedingungen, Hilfsmittel der Tugend, ähnlich wie die Lust Begleiterscheinung der Tugend ist. Beides gehört zur vollen Glückseligkeit.

Es haben besonders die Stoiker diese Lehre des Aristoteles über die Choregie bekämpft. Macht hiedurch nicht Aristoteles die Glückseligkeit und die Erreichbarkeit des höchsten Zieles des Menschen abhängig vom Zufall und von äusseren Umständen, die nicht in der Macht des Einzelnen stehen? Wer hat es dann noch in seiner Hand, glückselig zu werden oder zu sein, wenn, wie Aristoteles will [3]), Hässlichkeit der Gestalt, niedrige Herkunft, ein ehe- und kinderloses Leben, oder ungerathene Kinder, unredliche Freunde ein Hinderniss der Glückseligkeit sind, oder wenn auch ein tugendhafter Mensch auf der Folter oder von schweren Unglücksfällen heimgesucht nach der allgemeinen Ansicht der Menschen nicht als glückselig zu betrachten ist? [4]) Aristoteles unterscheidet freilich [5]) das innere Glück, welches aus der Beschaffenheit der Seele fliesst, von den Glücksfällen, die von aussen kommen. Bei allen äusseren Gütern ist ja Zufall und Glück (*αὐτόματον* und *τύχη*) Ursache, niemand aber sei gerecht um der

[1]) *Eth. Nic.* I, 11. 1101 *a* 14. — [2]) Aehnlich auch *Eth. Nic.* X, 8. 1178 *a* 24. — [3]) Bes. *Eth. Nic.* I, 9. 1099 *b* 3. — [4]) οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενὴς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἧττον, εἰ τῷ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνᾶσι. Ferner *Eth. Nic.* I, 11. 1101 *a* 6: εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γίνοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. — [5]) *Polit.* VII, 1. 1323 *b* 27.

Tyche willen oder durch die Tyche[1]). Wir können die Stellung der Tyche bei Aristoteles hier nicht näher besprechen; in der besseren griechischen Zeit war Tyche lediglich eine Floskel, eine Redensart, später aber verdichtete sie sich zu einer realen dämonischen Ursächlichkeit. Wenn man betr. der äusseren Güter die dahin gehörigen aristotelischen Ausführungen in *Eth. Nic.* I, 7. 1098 *b* 13 sqq. und VII, 14. 1153 *b* 16 sqq. unbefangen liest, so glaube ich, wird jedermann das Gefühl haben, dass Aristoteles die genannte Klippe nicht so ganz vermieden hat. Verschiedene andere aristotelische Stellen z. B. in der Politik II, 9. 1271 *a* 18, wo er Reichthum bezw. Geldliebe und Ehrliebe als die Ursache des meisten menschlichen Unrechtes bezeichnet[2]), oder in der Rhetorik I, 5. 1361 *a* 23, wo er betont, dass der Reichthum, sofern er zu den Bestandtheilen der Glückseligkeit gehört, mehr in der Anwendung als in dem Besitze bestehe[3]), können dieses Gefühl nicht zerstören[4]). Auch dem Schüler des Aristoteles, Theophrastos, wurde von den späteren Stoikern vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: „Vitam regit fortuna, non sapientia." Wenn er dies auch blos auf das äussere Leben bezogen haben mag, wie Ueberweg-Heinze[5]) meint, so ist die ganze Frage doch nicht so recht klargelegt. Darum kann ich den Ausführungen Teichmüller's und Ziegler's[6]) nicht vollkommen beipflichten, von denen besonders letzterer eine ganz organische und teleologische Verknüpfung dieser äusseren Güter mit der Tugend bei Aristoteles sehen will. Jedenfalls zeigt sich auch hier wieder der schon mehrmals hervorgehobene empirische Charakter der aristotelischen Ethik: Zur Glückseligkeit eines griechischen Vollbürgers, dessen Sittlichkeit Aristoteles in der nikomachischen Ethik schildert, gehören doch unzweifelhaft auch äussere Güter.

Es wird zwar manchen Beifall finden, wenn Aristoteles in der Politik[7]) das Geld als ein nothwendiges Uebel und das Geschäft des Geldausleihers als ein mit Recht verhasstes darstellt und wenn er den Handel nicht mit günstigen Augen ansieht. Besonders letzteres ist erklärlich, wenn wir bedenken, was Lysias in der Rede gegen

[1]) ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι· τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταὐτόματον καὶ ἡ τύχη, δικαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν. — [2]) καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων ἑκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις. [3]) ὅλως δὲ τὸ πλουτεῖν ἐστὶν ἐν τῷ χρῆσθαι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ κεκτῆσθαι.
[4]) Schmidt. A. a. O. II, 381; I. 189. — [5]) Grundriss der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. I, 254. — [6]) Geschichte der Ethik. 1881. S. 108. — [7]) I. 8—11.

die Getreidehändler sagt, oder was die dem Demosthenes zugeschriebene Rede gegen Dionysodorus enthält. Minderen Beifall wird es finden, wenn Aristoteles das Leben der Marktleute und auch der Handwerker als mit der Tugend des Bürgers unvereinbar findet, weil es banausisch sei. Der βάναυσος aber kann gar nicht tugendhaft sein und ist daher auch vom Staatsleben ausgeschlossen.[1]) Der βάναυσος steht zwischen Bürger und Sklave, er ist der Sklave des Publicums. Sollten diese Aeusserungen mehr sein, als ein Niederschlag der in Athen herrschenden öffentlichen Meinung, wonach die ehrsamen Gewerbe besonders der Schenkwirthe, Fuhrleute, Wurst- und Obsthändler, sogar der Schuhmacher und Gerber, der Kleinkrämer und Geldausleiher verachtet waren? Wie es scheint, hat damals die öffentliche Meinung ebenfalls schon bisweilen mit doppeltem Maasse gemessen. Wenigstens findet Aristoteles wesentlich mildere Worte für den reichen mächtigen Grosshändler. Derlei Vorurtheile hegt übrigens Plato noch mehr wie Aristoteles; ja im aristotelischen Staate nimmt der Mittelstand eine weit hervorragendere Stellung ein, als ihm die Aristokratie des platonischen Idealstaates zugestehen würde.[2]) Was würde Aristoteles wohl zu unserer jetzigen Geldwirthschaft sagen, er, dem jede Anhäufung des Kapitals als verwerflich gilt, und dem das Zinsnehmen vom Gelde als etwas Widernatürliches erscheint![3])

[1]) *Polit.* VII, 9. 1328 *b* 37: *φανερὸν . . . οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ εἶναι τοὺς πολίτας· ἀσχολὴν γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ τὸν τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντα.* Vgl. *Polit.* VIII, 2. 1337 *b* 8 ff. — [2]) Schmidt, A. a. O. II, 383, 437, 459; Eucken, a. a. O. S. 109. — [3]) Vgl. dazu Thomas Aq. 2. 2. q. 78, bes. a. 1.

(Fortsetzung folgt.)

# Ein modernes Moralsystem.

Moralphilosophische Studie von Dr. Hermann Sträter, Repetent am erzbischöfl. Convict zu Bonn.

(Fortsetzung statt Schluss.)

## II.

## Die Regeln des sittlichen Wollens.

### 1. Gewissen und sittliche Verpflichtung.

1. Indem wir unser Bewusstsein auf den Erfolg unserer Handlungen, sowie auf ihre Ursachen: Motive und Charakter, richten, gelangen wir zur Selbstbeurtheilung, welche also der Abschluss eines psychologischen Processes ist. Dieser selbst entsteht aber nicht etwa ursprünglich aus Urtheilen, sondern hat seine erste Grundlage in gefühlsstarken Vorstellungen, mit denen sich der Affect der Billigung oder Misbilligung unmittelbar verbindet. Dieselben sind oft sehr mannigfaltig und divergirend, so dass sie die Selbstbeurtheilung zu entgegengesetzten Acten zu bewegen suchen, wodurch ein innerer Kampf entsteht.

„Die Sprache nennt alle diese inneren Zustände, sofern nur ihr selbstbewusster Ausdruck zu einem Urtheil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Subjectes wird, das Gewissen."

Dasselbe ist nicht klar definirbar. Abgesehen davon, dass es nicht blos im Gebiete des Sittlichen, sondern auch z. B. in dem des Aesthetischen seine Bedeutung hat, muss man sich von dem Fehler philosophischer Systeme hüten, die das Gewissen entweder dem Gefühls- und Triebleben zuschrieben, oder als Urtheilsprocess auffassten, oder gar, wie die Scholastik und die Wolff'sche Schule, nach Art eines *syllogismus practicus* betrachteten, in welchem der Obersatz die sittliche Norm, und der Untersatz die concrete Handlung ist. Das Gewissen ist auch keine besondere Kraft oder Anlage, kein eigenes Seelenvermögen, sondern nur eine abstractive Zusammenfassung von Gefühlen, Affecten, Trieben, Urtheilen, insofern sie sich auf die

Motive und den Charakter des eigenenen Ich beziehen. Noch schlimmer ist es, wenn man auf Grund mythologischen Denkens, „dem fortwährend philosophische Neigungen entgegenkommen", das Gewissen als Stimme einer uns äusseren, fremden Macht ansieht, die in räthselhafter Weise auf unser Inneres einwirkt. Auch jene Philosophie, in der sich „die Stimme Gottes in einen unwandelbaren kategorischen Imperativ der Pflicht versteinert", widerspricht der objectiven Veränderung und Entwicklung der sittlichen Anschauungen und der subjectiven Beschaffenheit unserer Handlungen: können wir doch unsere Willensacte durchaus nicht von den Gefühlen und den Motiven trennen, durch die sie nothwendigerweise bestimmt und getragen sind; wie kann denn ein reines, von Motiven abstrahirendes Pflichtgebot Norm für den wesentlich mit Gefühlen verbundenen Willen sein! Dann wären Gewissen und Wille rein intellectuale Processe![1])

Wir leugnen mit nichten die innige Zusammengehörigkeit von Wille und Gefühl; das Sittengesetz wendet sich nicht an einen aller Wirklichkeit entrückten, sondern an den lebendigen Willen, es ist kein Gebot für Menschen ohne Fleisch und Blut. Die auf den Willen einwirkenden Motive soll es in rechter Weise theils in sich aufnehmen, theils zurückdrängen, theils mässigen, ordnen, verbinden. Das Gewissen beurtheilt nicht blos die Handlungen, sondern auch deren Motive; es muss daher der Erfüllung der Sittengebote, je nachdem sie *in concreto* aus edleren oder minder guten Beweggründen geschieht, einen verschiedenen ethischen Werth beilegen, kann allerdings nie eine verbotene That ihres Motives wegen als erlaubt ansehen. Das Gewissen ist nichts dem Menschen Aeusseres und Fremdes; wenn die christliche Philosophie auch seine Norm und seinen Ursprung in Gott erkennt, und daher eine gebräuchliche Ausdrucksweise es als dessen Stimme bezeichnet, so ist es doch selbst eine dem Menschen eigene sittliche Anlage[2]), die mit dem Organismus seines Geisteslebens innerlich verwandt ist und dessen Kraft und Energie herausfordert. Die Erscheinungen des Gewissens sind nicht rein intellectueller Art: zunächst muss es, um zum klaren Spruch zu kommen, öfter mit Gefühlen und Motiven kämpfen, die sich mächtig in ihm regen, die es also überwinden oder beherrschen soll; und gibt es dann kraft seiner königlichen Würde sein entscheidendes Urtheil, so wird Gemüth und Wille dadurch bewegt, ja manchmal bis in's

[1]) a. a. O. 481 ff. — [2]) Simar, Lehrbuch der Moraltheologie. III. Auflage. Freiburg, 1893. S. 103. Ders., Das Gewissen und die Gewissensfreiheit. II. Aufl. Ebd. 1902. S. 13 ff.

innerste erschüttert. Der Kern seines Urtheils aber ist ein Syllogismus; zwar ist er nicht immer klar erkennbar, theils wegen der Begleiterscheinungen im Gefühlsleben, theils infolge wiederholt vorausgegangener Uebung desselben Urtheils, dessen Schlussatz nunmehr fast unmittelbar gefunden wird, theils überhaupt wegen der gewaltigen Schnelligkeit unserer Gedankenfolge, die es uns ermöglicht, in einem Momente einen Syllogismus zu bilden, ohne dass uns seine Theilsätze zum klaren Bewusstsein kommen, einen wirklichen Syllogismus, der sogleich diesen Charakter hat — nicht etwa blos, wie Wundt meint, durch unsere nachträgliche verstandesmässige Reflexion über eine in Wahrheit nur im Reiche der Gefühle und Affecte gegebene Thatsache als Syllogismus aufgefasst wird. Wenn man an dieser Anschauung rüttelt, so ist man auf dem Wege zu einer ethischen Skepsis, welche das Gute bös und das Böse gut nennt. „Alles vernünftige und geistige Leben beginnt mit einem Verstandesact!“ [1])

2. Soll indes das Gewissen nach festen Normen sein Urtheil fällen, so muss es wirklich solche geben; sind die Sittengebote wandelbar, so hat auch das Gewissen als deren Anwendung diese Eigenschaft. So kommen wir zur Frage: Gibt es allgemeingiltige ethische Normen? Zur Beantwortung müssen wir uns auf den Boden empirischer, historischer Beobachtung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit stellen. Dass die ethischen Anschauungen mit der Zeit gewechselt haben, dass die sittlichen Ideale der einzelnen Völker und Nationen verschieden waren, ist unzweifelhaft. Hat man doch manchmal den Mord aus Gründen, die uns durchaus unzureichend zu sein scheinen, als erlaubt angesehen!

„Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den Homerischen Gedichten lauschte, Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuungswürdige Verbrechen gelten!“

Man muss jede Zeit nach dem Stande ihrer Cultur beurtheilen, darf sie nicht deshalb tadeln, weil sie nicht auf der Höhe unserer geistigen und ethischen Lebensanschauungen stand. [2])

Die Sittlichkeit ist wesentlich aus Entwicklung entstanden und selbst Entwicklung. Ursprünglich gab es keine ethischen Werthurtheile; es war das die „vorsittliche“ Zeit, die nur das Sinnliche

[1]) Lingens, Die innere Schönheit des Christenthums. Freiburg, 1895. S. 25. — [2]) a. a. O. S. 483, 261 f.

kannte und schätzte: gelobt wurde, wer stark, kräftig, gesund, schön war; getadelt, wem es an solchen Eigenschaften gebrach. Erst allmählich übertrug man diese Werthschätzung auf Charaktereigenthümlichkeiten: Tapferkeit, Muth, Geschicklichkeit fanden Beifall, Furcht und Feigheit misfielen. Dieser Fortschritt zu ethischen Urtheilen ist darin begründet, dass gewisse sinnliche und sittliche Eigenschaften mit einander verwandt sind, sich gern mit einander verbinden, einen ähnlichen Eindruck auf das Gemüth machen; war doch z. B. die Stärke jederzeit die Bedingung der Tapferkeit! Und so war in jener vorsittlichen Bewunderung der Stärke schon ein leiser Anflug eines sittlichen Werthurtheils gegeben, indem man mit ihr den entsprechenden Charaktervorzug zu schätzen begann.[1])

Aber es ist durchaus nicht wahr, dass mit einem Vorzug oder Mangel auf sinnlichem Gebiete stets einer auf dem sittlichen verbunden ist: auch der Schwache kann tapfer, auch das Misstaltete Ideal ethischer Tüchtigkeit sein. Und das sind nicht etwa blos zufällige Abnormitäten: nein, es besteht zwischen beiden Gebieten kein nothwendiger, sicherer Zusammenhang; die Werthschätzung des sittlichen Lebens, die Spendung von Lob oder Tadel, je nachdem einer Gewissensverpflichtung entsprochen wurde oder nicht, kurz das ganze ethische Gebiet ist ein so durch und durch charakteristisches, dass man es nicht aus dem Sinnlichen ableiten kann. Das erste, kaum wahrnehmbare Aufleuchten des sittlichen Bewusstseins, die leiseste Gewissensregung greifen weit über das Sinnliche, mag man auch dessen ganzes, reich gestaltetes Gebiet überschauen, hinaus. Wenn man jemanden wegen seiner Körperkraft und seiner sittlichen Tüchtigkeit lobt, so kann man das nur, weil man neben der sinnlichen auch die ethische Anlage hat, beide sind gleich ursprünglich. Wundt sagt, dass sich „die Differenzirung des Sinnlichen und Sittlichen in ihren ersten Anfängen selbstverständlich jeder Nachweisung entzieht“.[2]) Es ist eben eine unhistorische und unmögliche Fiction. —

Neben den sinnlichen Vorzügen oder Mängeln gab es, so werden wir belehrt, noch einen anderen Maasstab der Schätzung: die Rücksicht auf den praktischen Nutzen, den eine Handlung der Gemeinschaft bot. Rein individuelle Vorzüge wurden erst später geschätzt.[3]) Alles Hypothesen, zu deren Stütze man nicht auf die sprachlichen Ausdrücke für die ethischen Erscheinungen hinweisen kann![4]) Als

[1]) a. a. O. S. 22 ff. — [2]) a. a. O. S. 30. — [3]) a. a. O. S. 37 ff. — [4]) a. a. O. S. 22 ff.

geistig-sinnliche Wesen vermögen wir auch für die Begriffe des geistigen, des sittlichen Lebens keine Ausdrücke zu schaffen, in denen nicht ein Moment der Rücksicht auf sinnlichen Werth oder Nutzen enthalten ist.

Von mächtigstem Einflusse auf die ethische Entwicklung war die Religion: die Naturmythologie, der Ahnen- und Heroencultus, indem die Gottheiten theils als sittliche Ideale erschienen, theils als Vertreter und Beschützer der moralischen Weltordnung, deren Auffassung besonders durch die Vergeltungs- und Unsterblichkeitsideen bestimmt war.[1] Höchste Bedeutung hatten auch die Sitten des täglichen Lebens und Verkehrs, Sitten, die grösstentheils religiösen Ursprungs sind.[2] Die Handlungen stehen nämlich unter dem Gesetz der Zweckmetamorphose. Wenn daher eine Sitte, eine That heute in einer bestimmten Absicht geübt zu werden pflegt, z. B. aus socialen Rücksichten, so kann in früherer Zeit ihr Zweck ein anderer, z. B. ein religiöser, gewesen sein. Eine Handlung hat manchmal einen nicht beabsichtigten Effect, den man bei ihrer Wiederholung direct intendiren kann. „Der Effect überholt das Motiv und wird selbst zum Motiv". Es ist dieses das die sittliche Entwicklung beherrschende Gesetz der Heterogonie der Zwecke.[3] Anregend wird es von Wundt erläutert[4]; man darf aber, wie Schneider[5] mit Recht bemerkt, nicht übersehen, dass in der ethischen Entwicklung der Menschheit rückläufige Bewegungen vorkommen, höhere Zwecke verloren gehen und niederen weichen müssen. Auch würde durch zu starke Urgirung jenes Gesetzes das geistige Leben zu sehr von Zufälligkeiten abhängig gemacht, die ja gewiss z. B. in der Geschichte wichtiger Erfindungen eine grosse Rolle gespielt, jedoch die Thatsache nicht beseitigen können, dass die geistige Menschheitsentwicklung vor allem klares, energisches, zielbewusstes Streben nach erkannten Zwecken ist. Ursprünglich vertrat die Sitte auch die Stelle des Rechts und der Gesetzgebung, die erst nothwendig wurden, als das Leben sich vielseitiger gestaltete, und der Zwang der Sitte, der übrigens oft ein sehr starker, das Zuwiderhandeln mit belangreichen Nachtheilen bedrohender war, nicht mehr ausreichte. Es schied sich dann das Recht mit seinen energischeren, unter Umständen physischen von der Sitte mit dem ihr verbleibenden milderen Zwange. Recht und Gesetz

[1] a. a. O. S. 39 ff. — [2] a. a. O. S. 104 ff. — [3] a. a. O. S. 266. — [4] a. a. O. S. 414 ff. u. a. St. — [5] Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn, 1900. S. 372.

beeinflussten mächtig die sittliche Entwicklung.[1]) Ausserdem war das Verhältniss von Belang, in welchem der Mensch zur Natur stand, die Art, wie er sie auffasste und für das materielle wie geistige Leben verwerthete; nicht minder die Cultur, insbesondere die Regelung des Besitzes, die Erfindung der Werkzeuge, die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.[2])

Gewiss haben sich unter dem Einflusse solcher Momente einzelne sittliche Anschauungen geändert; der Charakter einer Zeit spiegelt sich auch im ethischen Leben wieder; oft sind weitverbreitete, folgenschwere Abweichungen von den sonst geltenden sittlichen Anschauungen vorgekommen; Gepflogenheiten, Handlungen, Unterlassungen des individuellen und des socialen Lebens sind zu verschiedenen Zeiten verschieden beurtheilt worden; jede Nation hat ihre besonders abgetönten sittlichen Ideale. Aber Wundt gibt selbst zu, dass die ethische Geschichte der Menschheit ein von gewissen einheitlichen Grundanschauungen getragenes Continuum sei; stets galt als werthvoll, was dauernde Befriedigung versprach, und die „Ehrfurchtsgefühle" vor übermenschlichen Wesen sowie die „Neigungsgefühle" zu den Nebenmenschen waren constante Bewusstseinsmomente.[3]) Jawohl! die Ueberwindung der Augenblickslust aus weitergreifenden Beweggründen ist immer als etwas Gutes aufgefasst worden, und das Bewusstsein der religiösen und der socialen Pflichten der Menschheit niemals verloren gegangen. Es gibt also in der Geschichte des ethischen Lebens ein Grundelement, das sich nicht „entwickeln" kann: die unveränderlichen sittlichen Grundanlagen der menschlichen Natur, welche ohne viel Reflexion weiss, dass sie unter einer moralischen Verpflichtung steht, dass es einen Unterschied zwischen Gut und Bös gibt, dass einige bestimmte Handlungen in sich verboten, andere in sich pflichtmässig sind. Dieses sittliche Bewusstsein stammt weder aus Entwicklung noch aus Erziehung, sondern ist das richtige und sichere, unbedingt verpflichtende Urtheil unserer Natur.

Der von Wundt hervorgehobene Conflict der Sittengebote[4]) spricht durchaus nicht gegen ihre absolute Giltigkeit; denn ist man im einzelnen Falle nicht verpflichtet, einem bestimmten Gebote zu folgen, weil eine höhere Pflicht drängt, so hört das Gebot selbst nicht auf. Die ethischen Normen sind ja an die vernünftige Natur ge-

[1]) Wundt, Ethik. S. 124 ff. — [2]) a. a. O. S. 237 ff. — [3]) a. a. O. S. 262 ff. — [4]) a. a. O. S. 485 f.

richtet, welche urtheilen kann und soll, dass im Falle des Conflictes die niedere vor der höheren Verpflichtung weichen muss.

Es handelt sich dabei nicht — wir gebrauchen Wundt's Worte — „um einen Widerspruch der Grundsätze selbst, sondern lediglich um die Frage ihrer Anwendbarkeit auf einzelne Fälle. Ein sittlicher Thatbestand kann Merkmale darbieten, die ihn einer bestimmten Norm unterwerfen würden; aber zu diesen Merkmalen kommen weitere hinzu, die eine solche Subsumtion hinfällig machen und eine andere unter eine höhere Norm an deren Stelle setzen." [1])

3. Das Gewissen, so belehrt man uns, wirkt in der Form imperativer Motive; seine Regungen sind nicht blos impulsiv, sondern verbinden sich mit der Vorstellung, dass sie anderen Beweggründen vorzuziehen sind. Es lenkt also den Kampf der rein impulsiven mit den imperativen Motiven, indem es ihn mit eigenthümlichen Affecten begleitet, welche die letzteren Motive verstärken und ihnen, obgleich ihr Gefühlswerth den anderen gegenüber nicht ausreichen würde, zum Siege verhelfen. Die Gewissensbefehle sind sehr verschiedenwerthig; theils sind es Imperative des Zwanges, beruhend entweder auf äusseren Gesetzen oder innerer Determination infolge des Beispieles und Einflusses Anderer, sowie der Selbsterziehung; theils Imperative der Freiheit, die entweder eine dauernde Befriedigung oder die Erfüllung des sittlichen Lebensideals erstreben, welch' letzteres die vollkommene Moralität ist. [2])

Aber wie können diese Motive imperativ sein? Wundt stellt selbst diese Frage, vermag sie aber nicht zu beantworten. Die pantheistische Ethik kann höchstens die Imperative aufzählen, beschreiben, disponiren, aber nicht zum tiefsten Erklärungsgrunde derselben durchdringen. So wenig eine „Actualität" ohne ein „agens", ein Motiv ohne ein „motum", ist ein „Imperativ" ohne einen „imperans" möglich. Das Gewissen ist eben nicht blos eine Verbindung von verschiedenen Bewusstseinsthatsachen, sondern steht in Relation zu einem Willen, der uns befiehlt und Gehorsam verlangt, einem Willen, der zu uns spricht und dabei gewiss oft einen tiefgreifenden Eindruck auf das Gemüthsleben zu machen imstande ist; das Schuldbewusstsein, das beglückende Gefühl des Lobes, wenn auch die That eine den Menschen ganz verborgene war und bleibt, involviren begrifflich eine nothwendige Beziehung zu einem lebendigen Wesen, das unsere Herzen kennt und richtet. Mit Recht sagt Wundt, dass wir auch von einem logischen, ästhetischen Gewissen reden, „ohne dass diese Begriffe sich

[1]) a. a. O. S. 547. — [2]) a. a. O. S. 184 ff.

auch nur theilweise mit dem sittlichen Gewissen decken müssten!“ [1]) Aber nicht nur die Gebiete sind verschieden: die logischen, ästhetischen Normen sind rein idealer Natur, die sittlichen verpflichten unbedingt den Willen als Ausflüsse einer höheren gebietenden und richtenden Gewalt. Auch der Künstler freut sich seines vollbrachten Werkes; aber welcher Unterschied zwischen seiner Befriedigung und dem Gewissenstrost! Aesthetisches Misbehagen, Unzufriedenheit über einen logischen Fehler, wie können wir sie mit dem Schuldbewusstsein in eine Reihe stellen! Wo ist auf künstlerischem, wo auf logischem Gebiete eine Erscheinung zu finden, die man mit den furchtbaren Qualen eines bösen Gewissens in Analogie setzen könnte! Die Unseligkeit eines Schuldbeladenen, das Glück eines guten Gewissens, wovon unser Philosoph öfters spricht, wie soll man sie erklären ohne Gott!

„Die unendliche Kette der Einheitsbeziehungen, die das einzelne Ich mit dem geistigen Sein der Menschheit verbindet“ [2]), soll sie das beseligende Gefühl nach einer That der Nächstenliebe begreiflich machen? jener halb reale, halb abstracte „Gesammtwille“ der Menschheit Lob und Tadel des Gewissens begründen? Aber damit sind diese Erscheinungen aller ihrer Kraft beraubt; nicht durch das Dazwischentreten anderer Menschen, sondern unmittelbar steht jeder Einzelne unter jenem höchsten Gebieter, dessen Gewalt sich niemand entziehen kann. Darin liegt die Würde, aber auch die furchtbare Verantwortung jedes, auch des ärmsten Menschen! Alle Gewissensmotive, so verschiedenwerthig sie auch seien, stimmen überein in der Beziehung zu Gott, ohne die sie Beweggründe für das Gewissen nicht sein können. Nicht blos historisch, sondern auch logisch und nothwendig gründet die Ethik in der Religion. Die Versuche, beide Gebiete zu scheiden, haben, meint Wundt, bisher nur einen relativen Erfolg gehabt; allerdings könnten auf einer späteren Stufe der Entwicklung die Sittengesetze vielleicht völlig von ihrer religiösen Wurzel gelöst werden. [3]) Nein! damit wäre die Ethik selbst vernichtet!

4. Die Imperative des äusseren Zwanges reichen nach Wundt's Ansicht nicht aus; aber auch die der inneren Determination müssen in entscheidenden Lebenslagen durch die Imperative der Freiheit ergänzt werden. Erst wenn jemand sich vom sittlichen Lebensideal das nicht etwa constant ist, sondern an der geistigen Menschheitsentwicklung theilnimmt — leiten lässt, steht er auf der Stufe der vollbewussten Sittlichkeit.

[1]) a. a. O. S. 481. — [2]) a. a. O. S. 520. — [3]) a. a. O.

„Hier sind dem Gewissen die Imperative des Zwanges gleichgiltig geworden, ja in entscheidenden Momenten kann es wagen, sich über dieselben hinwegzusetzen, weil es erkennt, dass es Wendepunkte in der sittlichen Entwicklung gibt, wo das, was bis dahin für recht und sittsam gehalten, zum Unrecht und zur Unsitte wird!“ [1])

In dieser Weise die ethische Entwicklung zu bestimmen, ist vor allem Werk und Aufgabe der Charaktere des wahren Geistesadels, aus welchen in stürmischen und bedrängten Zeiten der Geist der Geschichte jene seltenen sittlichen Genies erweckt, in deren Bewusstsein sich die Richtungen und Bestrebungen ganzer Jahrhunderte concentriren, und die dann durch ihre gewaltige Geisteskraft der Zukunft neue, weite Bahnen vorzeichnen. Damit die ethische Vervollkommnung der Menschheit auf dem rechten Wege geschehe und verbleibe, kommt es vor allem auf die Gestaltung des Gesammtwillens an; es ist nicht nothwendig, dass alle Einzelnen stets den höheren Imperativen folgen, sondern genügt, dass die der Entwicklung ihre Richtung gebenden „führenden Geister“ sich derselben bewusst bleiben; ihre Anschauungen beeinflussen dann derart die Menschheit, dass auch den wenig hoch Stehenden ermöglicht wird, die vollkommeneren sittlichen Zwecke zu erkennen und zu erstreben. [2])

Wer wollte leugnen, dass Viele sich ohne eigene tiefere Einsicht von Anderen leiten und bestimmen lassen; dass, je höher einer steht, je reicher er geistig entwickelt ist, er desto mehr auf Andere Einfluss gewinnen kann; dass wirklich „führende Geister“ die sittlichen Anschauungen der Menschen im guten wie im schlimmen Sinne bestimmt haben? Aber es gibt keine doppelte Moralität, keine doppelte Gewissensverpflichtung. Ist es erlaubt, aus wichtigen Gründen sich über die herkömmliche Sittenordnung wegzusetzen, so ist da eine Grenze? Sind etwa einige Moralgebote constant, andere variabel? Nein, die ethische Geschichte ist durchaus Entwicklung! Wenn ein „führender Geist“ auf grund seiner Einsicht und Anschauung ein Sittengebot für sich und andere als nicht mehr zeitgemäss erkennt, darf er es dann übertreten, abschaffen? Wer entscheidet diese Frage? Nur der, welcher sich der höheren Imperative bewusst bleibt und aus ihnen heraus die Conflicte löst! [3]) Also wieder der „führende Geist“! Und das Volk, das mit der harten Noth des Lebens kämpft und die „höhere Imperative“ nicht versteht, es muss folgen! Man wirft heute so gern der katholischen Kirche vor, dass sie eine doppelte Moral

[1]) a. a. O. S. 489 f. [2]) a. a. O. Vgl. S. 509. — [3]) a. a. O. S. 490.

habe, eine für den geistlichen, eine für den weltlichen Stand[1]); ein Einwand, der einer oberflächlichen Beobachtung entspringt, welche die äusseren, oft so divergirenden Erscheinungen der christlichen Sittlichkeit mit dem Wesen und Kern derselben verwechselt. Alle Gebote und Tugenden unserer Moral haben ein höchstes Ziel: die Verehrung und Liebe Gottes in uns nach den verschiedensten Richtungen zu gestalten. Was zu diesem Ziele führt, ist gut, was davon ablenkt, böse. Nicht alle, die christlich leben, kommen ihm gleich nahe. Jede Tugend und Vollkommenheit hat verschiedene Stufen; zu ihr emporzustreben ist jedes Menschen Pflicht, die höheren, höchsten Stufen zu erklimmen, ein angerathenes gutes Werk. Unter diesen Graden aber hat jeder, vorausgesetzt dass in ihm wirkliche Tugend gegeben ist, seine Bedeutung und Berechtigung. Dass in unserer Kirche stets manche höher strebten, das Ziel der Sittlichkeit ernster fassten als die Anderen, dass von Vielen mehr geschah als die strenge Pflicht, diese Thatsache hat uns stets lebendige Ideale gegeben; nie und nimmer aber darf und kann einer, der für uns ein „führender Geist" sein soll, an den ihm und Allen gegebenen sittlichen Normen rütteln. Wenn moderne Ethik behauptet, das „Genie" sei über die gewöhnliche Sittlichkeit erhaben, dann hat man doppelte, ja vielfache Moral und gibt der Menschheit Führer und Vorbilder, deren Nachahmung zu den verhängnissvollsten Consequenzen verleiten muss.

[1]) a. a. O. S. 299. Vgl. Mausbach, Die kath. Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. Köln, 1901. S. 113 ff.

(Schluss folgt.)

# Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin.

Von Prof. Dr. Ch. Willems in Trier.

(Schluss.)

## IV. Das Gesetz des Widerspruches.

16. Es erübrigt uns jetzt noch, das Princip des Widerspruches zu untersuchen, welches eingestandenermaassen das höchste Seins- und Denkgesetz ist, und auf welches wir im Laufe unserer Darstellung alle anderen Principe mehr oder weniger zurückgeführt haben. Daraus geht die grundlegende Wichtigkeit desselben zur Genüge hervor. Dem entspricht auch die Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit welcher Aristoteles[1]) und sein grösster Nachfolger, der hl. Thomas[2]), gerade diesen höchsten Grundsatz behandeln. Hören wir den letzteren; denn seine Darstellung ist in dieser Frage nur das getreue Echo der Lehre des Stagiriten:

„Respondeo dicendum, quod supra dictum principium est certissimum et firmissimum. Tres enim sunt conditiones firmissimi principii secundum Philosophum. Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare. Et hoc oportet, quia cum homines non decipiantur nisi circa id quod ignorant, ideo circa quod aliquis non potest decipi, oportet esse notissimum. Secunda conditio est, ut sit non conditionale, id est non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur. Et hoc ideo, quia illud quod necessarium est habere intelligentem quaecunque entium, non est suppositum, sed oportet esse per se notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcunque, oportet quod quilibet, quia alia est cognoscens, ipsum cognoscat. Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia sunt cognita nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc, quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum

[1]) *Metaph.* III (IV) cc. 3—7. — [2]) *In l. 4. metaph.* lect. 2; vgl. Alamannus l. c. III, p. 38 sq.

principia. Manifestum est ergo, quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum, et quod adveniat naturaliter.

„Tale autem principium est illud: »impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem«[1]), quia impossibile est quemcunque opinari, quod idem simul sit et non sit. Sequeretur enim hoc inconveniens, quod contingit et contraria eidem simul inesse. Dicit enim Philosophus in fine Perihermenias (II. c. 4; alii de Interpr. c. 14), quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus, et alius opinetur, quod Socrates est niger; sed quod unus opinetur, quod Socrates est albus et alius opinetur, quod Socrates non est albus. Si igitur quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones; et ita contraria simul inerunt eidem, quod est impossibile. Non igitur contingit aliquem circa haec interius mentiri, et quod opinetur simul idem esse et non esse. Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem. Ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum. — Et sic patent aliae duae conditiones, quia in quantum in haec reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet, quod non habetur ex suppositione; in quantum vero est naturaliter principium, sic patet, quod advenit habenti et non habetur per acquisitionem.

„Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit, quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia *(Begriff)*; alia, qua componit et dividit *(Urtheil)*, in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: »impossibile est esse et non esse simul« dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: »omne totum est maius sua parte« ex intellectu totius et partis, ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: »omne totum est maius sua parte«, nisi intellecto praedicto principio firmissimo."

[1]) Bekanntlich hat Kant in dieser Fassung des Gesetzes des Widerspruches die Worte „impossibile" und „simul" überflüssig gefunden; mit Unrecht, weil der Ausdruck „impossibile" ja das eigentliche Prädicat des ganzen Satzes ist: Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit ist unmöglich; das Wort „simul" aber ist erforderlich, um das Gesetz auf contingente Wahrheiten auszudehnen, da ja z. B. derselbe Mensch gesund und krank sein kann zu verschiedenen Zeiten, aber nicht zu gleicher Zeit. Die Formulirung dagegen, welche Kant unserem Principe gegeben, ist eine reine Tautologie: Ein Prädicat, welches einem Dinge widerspricht, kommt ihm nicht zu; auch kann es in dieser Fassung an sich nur auf nothwendige Wahrheiten Anwendung finden.

17. Der Beweisgang des hl. Thomas ist klar. Er begründet den Satz des Widerspruches auf doppelte Weise: Erstens indirect durch Nachweis der Merkmale, die ein Princip haben muss, welches das sicherste und festeste Fundament aller Erkenntniss sein soll, und diese Merkmale weist er nun an dem Princip des Widerspruches nach: seine unmittelbare Evidenz, seine Voraussetzungslosigkeit d. h. seine absolute Nothwendigkeit, seine Ursprünglichkeit. Die beiden letzten Merkmale ergeben sich ihm aus dem ersten, der unmittelbaren Evidenz. Wäre es möglich, dass dasselbe zugleich sein und nicht sein könnte, dann könnten auch entgegengesetzte (conträre) Eigenschaften zu gleicher Zeit im selben Subject sich finden, z. B. Sokrates könnte zugleich weiss und schwarz d. h. nicht weiss sein; denn conträre Gegensätze unterstellen bereits contradictorische, wie „schwarz" bereits unterstellt, dass sein Subject nicht weiss sei. Eine solche Annahme widerspricht aber unserem Denken und unserer Erfahrung. Also schliessen sich auch contradictorische Gegensätze aus.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Beweis wieder *ad hominem ex concessis* geführt wird, da jeder Beweis, ja jedes Urtheil schon den Satz des Widerspruches voraussetzt. Darauf macht aber Thomas selbst, wie auch Aristoteles aufmerksam. Er sagt:

„Et verum est quidem, quod supradictum principium demonstrari non potest . . . Licet fuerint aliqui qui praedictum principium demonstrare volebant propter ineruditionem sive indisciplinationem, ut dicit Philosophus (4. *metaph.* c. 4.) Est enim ineruditio, quod homo nesciat, quorum oporteat quaerere demonstrationem et quorum non. Non enim possunt omnia demonstrari . . . oporteret esse circulum in demonstrationibus . . . vel procedere in infinitum . . . Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere, quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam praedictum. Medela ergo contra eos, qui contrarium praedicti principii dicunt, est non demonstratio, sed argumentatio vel arguitio, per hoc quod ipsa vox »orationis« aliquid significat . . . et ipsi qui profert, in quantum se loquentem intelligit, et alteri qui eum audit."

Der Aquinate unterscheidet aber mit Aristoteles zwei Klassen von Gegnern: solche, welche aus Mangel an Einsicht die sophistischen Schwierigkeiten gegen den Satz des Widerspruches nicht lösen können, und solche, welche an reinem Widerspruchsgeiste leiden (*orationis causa ex quadam proterria*). Den ersten soll man ihre Zweifel lösen, die anderen aber *ad absurdum* führen, indem man ihnen nachweist, dass ihre eigenen Behauptungen, ja ihre Zweifel selbst keinen Sinn hätten, wenn das Princip des Widerspruches falle, weil es ja dann überhaupt keinen Unterschied zwischen Wahr und Falsch, zwischen

Wahrscheinlich und Sicher mehr gebe, weil dann selbst unsere Worte ihre Bedeutung verlieren. Will der Gegner aber all' diese Unterschiede leugnen und selbst den Worten keinen bestimmten Sinn zuerkennen, so soll man das Disputiren mit ihm aufgeben; denn sagt Thomas unter wörtlicher Anlehnung an Aristoteles:

„Derisibile est quaerere aliquam rationem ad illum, qui nulla utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui nihil significat, similis erit plantae. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia signa."

Die zweite und zwar positive Begründung unseres Principes entnimmt Thomas dem Ursprung desselben. Wie nämlich bei allen unseren Wahrnehmungen das Sein uns zuerst in's Auge fällt, wie der Begriff des Seins allen unseren Begriffen zu grunde liegt, so, sagt der hl. Lehrer, ist auch der Satz, dass Nichts zu gleicher Zeit sein und nicht sein könne, der erste, welchen wir, wenigstens stillschweigend (*implicite*), bilden, und dieser Satz liegt allen anderen zu grunde. Er ergibt sich unmittelbar aus den Begriffen des Seins und des Nichtseins und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, wie der Satz: das Ganze ist grösser als der Theil, ohne weiteres aus den Begriffen des Ganzen und des Theiles und ihrer wechselseitigen Beziehung hervorgeht. Der Grundsatz des Widerspruches entspringt also der objectiven Evidenz und zwar der unmittelbarsten, höchsten und ursprünglichsten, welche es gibt, weil ihm die höchsten, ursprünglichsten und einfachsten Begriffe zu grunde liegen.

18. Es ist interessant, zu sehen, wie Thomas die schon von den Alten gegen dies Princip erhobenen Schwierigkeiten im Anschluss an Aristoteles widerlegt. Heraklitus hatte bekanntlich den Grundsatz aufgestellt, dass Alles in der Natur im beständigen Flusse begriffen sei, nichts verharre auch nur einen Moment in seinem Zustande, so dass die entgegengesetzten Zustände in ihrem Entstehen und Vergehen zusammenfielen. Die nothwendige Folge davon war, dass er auch das Princip des Widerspruches leugnen musste: eine Lehre, welche später die Skeptiker und Epikuräer und im vorigen Jahrhundert Hegel[1]) mit seiner Schule wieder aufnahmen. Man berief sich darauf, dass aus dem Wasser (nach der Anschauung der alten

[1]) „Der Anfang enthält beides: Sein und Nichts, ist die Einheit von Sein und Nichts oder Nichtsein, das zugleich Sein oder Sein, das zugleich Nichtsein ist." Wissensch. d. Logik, 1. Abs. S. 68. „Die werdende, sich entwickelnde Wahrheit ist beides (d. h. entweder ganze Wahrheit oder ganze Unwahrheit) oder keines von beiden." Erdmann, Gesch. d. n. Philos. II, 171.

Physik und Chemie) die entgegengesetzten Elemente: Erde und Luft, sich bildeten, dass aus dem Kalten Warmes und umgekehrt entstehe; es könne aber nicht etwas aus dem Nichts entstehen. Man wies ferner auf die Sinnestäuschungen hin, wonach dem Einen das süss oder leicht erscheint, was Anderen sauer oder schwer vorkommt; man machte auf die vielen Widersprüche aufmerksam, welche auch unter den gelehrtesten Männern herrschten, und meinte, eine objective Norm von Wahr und Falsch lasse sich nicht aufstellen, weil eben Niemand berufen sei, zu bestimmen, wer gesunde, wer kranke Sinne habe, wer weise, wer nicht weise sei. Auch die Mehrzahl könne hier nicht entscheiden, da thatsächlich oft die Minderheit im Rechte sei.[2])

Wie löst nun der hl. Lehrer diese Schwierigkeiten? Die erste dadurch, dass er einfach unterscheidet zwischen dem, was die Dinge der Möglichkeit (*in potentia*) und der Wirklichkeit (*in actu*) nach sind oder sein können. Der kalte Körper ist zwar der Möglichkeit nach warm d. h. er kann Wärme annehmen, aber in Wirklichkeit ist er es nicht; ebenso ist der warme Körper der Möglichkeit nach kalt d. h. er kann seine Wärme verlieren, aber in Wirklichkeit ist er warm. Daher gilt der Satz des Widerspruches auch in diesem Falle. Es springt in die Augen, dass Heraklit mit seiner Gefolgschaft den conträren Gegensatz mit dem contradictorischen verwechselte; jener unterstellt eine subjective Potenz, d. h. ein positiv existirendes Ding, ein Subject, welches mehrere Zustände haben kann, z. B. ein warmer, ein kalter Ofen. Dieser dagegen unterstellt weder subjective Potenz noch Subject, sondern leugnet einfach die Substanz selbst oder deren Eigenschaften, ohne Rücksicht auf irgend ein Subject; warm – nicht warm, wo „nicht warm“ nicht etwa kalt oder lauwarm bezeichnet, sondern gar nichts Bestimmtes: weder Substanz, noch Accidens. Conträre Gegensätze verlangen also auf beiden Seiten positive Glieder, zwischen welchen ein Uebergang von einem Zustand zum anderen möglich ist; daher der Satz: *contraria admittunt media*. Contradictorische Gegensätze aber unterstellen nur auf einer Seite ein positives Glied; die Gegenseite aber ist nur die Negation dieses positiven Gliedes, wie Sein und Nichtsein; daher der Satz: *contradictoria non admittunt medium*. Man könnte daher die erhobene Schwierigkeit auch einfach ablehnen mit den Worten: *nego suppositum*.

[1]) *In* 4. *metaph.* lect. 6. 10. 11. 15; Arist. III (IV) c. c. 3—7; vgl. Alamannus l. c.

19. Bezüglich der zweiten Schwierigkeit bemerkt der hl. Thomas zunächst, dass die Gegner von einer falschen Unterstellung ausgehen, indem sie Sinneswahrnehmung mit geistiger Erkenntniss verwechseln; wenn also auch für erstere der Satz des Widerspruches nicht bestände, so folgte daraus noch nicht das Gleiche für die letztere. Indessen auch für die Sinneswahrnehmung sei die Behauptung falsch. Allerdings täuschten die Sinne zuweilen bezüglich des *sensibile commune*, wie da sind Grösse, Bewegung, Entfernung, oder über das *sensibile per accidens* d. h. über das Subject oder die Ursache der sinnenfälligen Erscheinungen, aber nicht bezüglich des *sensibile proprium* d. h. bezüglich jener sinnlichen Qualitäten, welche eigentliches Object der einzelnen Sinnesorgane sind. Wo aber scheinbar ein Irrthum vorkomme, da beziehe sich derselbe auf das Subject der empfundenen Eigenschaft, nicht auf letztere; so empfinde der Geschmackssinn wirklich das Saure oder das Süsse, schreibe sie aber fälschlich dem geschmeckten Weine zu. Der Grund dieses Irrthums ist da entweder eine krankhafte Disposition des Sinnes oder des vermittelnden Werkzeuges oder Fälschung des Weines; welches der Grund in Wirklichkeit ist, das muss der reflectirende Verstand feststellen, so dass der Irrthum eigentlich nur im urtheilenden Verstande, nicht in dem blos empfindenden und auf den Reiz in einer seiner Disposition entsprechenden Weise reagirendem Sinne seinen Sitz hat; die Sinneswahrnehmung war nur dessen Veranlassung. Es ist also nicht richtig, dass dasselbe zu gleicher Zeit süss und sauer sei, oder süss und sauer empfunden werde.

Das Gleiche gilt, wenn dasselbe Object auf verschiedene Personen einen verschiedenen Eindruck macht, wenn z. B. ein Gegenstand in der Nähe grösser erscheint, als in der Ferne, wenn die Farbe je nach der Entfernung oder Stellung des Objectes zum Lichte anders erscheint, wenn die Wärme in der Nähe der Wärmequelle sich stärker fühlbar macht, als in der Ferne, wenn dem Starken etwas leicht erscheint, was der Schwache als schwer empfindet, wenn den gesunden Sinnen etwas anders erscheint als den kranken. Die Sinne müssen, um zu erkennen, von den Objecten gereizt werden, und sie reagiren auf den Reiz, je nachdem derselbe stärker oder schwächer ist in sich selbst oder inbezug auf die gegenwärtige Disposition des Sinnes selbst.

„Non enim oportet, quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis."

Daher ist der Eindruck, den dasselbe Object auf verschiedene

Personen macht, nicht immer derselbe. Deshalb weichen auch die diesen Empfindungen entspringenden Urtheile öfter von einander ab. Aber auch hier wird der Satz des Widerspruches nicht in Frage gestellt. Denn nicht erscheint ein Object demselben Beschauer zugleich so und anders, sondern verschiedenen Beschauern und unter anderen Bedingungen.

Aber welche Erkenntniss ist denn die richtige, die, welche wir im wachen, oder jene, welche wir im traumhaften Zustande haben? Wer soll darüber entscheiden, ob die kranken oder die gesunden Sinne, die thörichten oder die weisen Menschen richtig erkennen? Ja, wer soll bestimmen, wann die Menschen wachen, wann sie schlafen, wann die Sinne gesund, wann sie krank sind? Könnte nicht, wenn wir eine andere Organisation der Sinne, andere geistige Dispositionen besässen, auch unsere Erkenntniss eine andere, vielleicht der jetzigen entgegengesetzt sein, so dass dann $2 \times 2 = 5$ wäre? Diese Anschauungen der alten und der modernen Skeptiker und Relativisten widerlegt der heilige Lehrer zunächst durch die Bemerkung, dass die Gegner unterstellen, man könne und müsse Alles beweisen: „Haec est infirmitas mentis eorum, quod quaerant rationem demonstrativam eorum, quorum non est demonstratio:" Man kann eben nicht alles beweisen, weil man sonst in's unendliche fortschreiten müsste; man braucht aber auch nicht Alles zu beweisen, weil manche Wahrheiten, insbesondere die Grundwahrheiten des Denkens und die primitivsten Thatsachen unseres sinnlichen und geistigen Bewusstseins, unmittelbar evident sind. Und zu diesen Wahrheiten und Thatsachen gehören gerade jene, die wir oben angeführt.

Indessen selbst angenommen, aber nicht zugegeben, dass es keine objective nothwendige Wahrheit gäbe, dass alle Erkenntniss nur relativen Werth habe („quicunque dicit omnia apparentia esse vera, facit omnia entia esse ad aliquid, scilicet in respectu ad opinionem vel sensum"), würde der Satz des Widerspruches dadurch noch nicht aufgehoben; denn es bleibt immer wahr, dass dasselbe Object nicht demselben Menschen zugleich so und anders erscheint, sondern verschiedenen auf verschiedene Weise: „esse enim huic verum, et non esse verum illi, non est contradictorium!"[1])

### V. Das Gesetz der Identität.

20. Dieses Gesetz lautet in seiner ontologischen Bedeutung positiv: „Was ist, ist"; negativ: „was nicht ist, ist nicht"; in seiner logischen

[1]) Vgl. Alamannus l. c. p. 44.

Form: „Was wahr ist, ist"; „was nicht wahr ist, ist nicht!" Die Eleaten scheinen es zuerst in seiner ontologischen Form aufgestellt zu haben, um daraus, freilich auf Grund einseitiger, falscher Erklärung, ihren pantheistischen Monismus abzuleiten: Was ist, ist, und ausser dem Sein ist nichts. Alles Sein ist aber eines. Also gibt es nur ein einheitliches Sein — ein Gedanke, der allen pantheistischen Systemen, namentlich aber dem Hegel'schen, mehr oder weniger zu grunde liegt. Auch Aristoteles und nach ihm der hl. Thomas sprechen dies Gesetz des Seins und Denkens zwar aus, aber sie entwickeln es nicht weiter, sondern benutzen es in seiner logischen Form zur Begründung des Princips vom ausgeschlossenen Dritten, wie wir oben bereits gesehen haben:

„Non enim aliud est magis falsum, quam dicere non esse quod est, aut esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum, quam dicere esse quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur, quod quicumque dicit aliquid, aut dicit verum aut dicit falsum. Si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est; si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est." [1])

Der Grund, weshalb weder Aristoteles noch Thomas dieses Gesetz näher erläutert haben, ist wohl zunächst, weil es als Denkgesetz, wenigstens direct, weniger Anwendung findet, da es, wie wir bald erörtern werden, nur einen Theil des Principes des Widerspruches bildet, welches als allgemeinstes Denkgesetz fungirt; denn seiner positiven Form nach wäre es nur anwendbar auf bejahende Sätze, seiner negativen Form nach nur auf verneinende Sätze; zudem verlangt die Gewissheit des Urtheils, dass das Gegentheil zugleich ausgeschlossen erscheint, was nur unter Anwendung des Princips des Widerspruches geschehen kann. Ein zweiter Grund, weshalb Aristoteles und Thomas diesen höchsten Grundsatz nicht weiter erörtern, ist wohl seine unmittelbare Evidenz, die eine weitere Entwicklung nicht zulässt. Und in der That, wer den Begriff des Seins und den ihm direct und geradezu (contradictorisch) entgegengesetzten des Nichtseins hat und darauf reflectirt, kann nicht anders, als das Sein und Nichtsein sich selbst gleichzusetzen d. h. zu urtheilen: Das Sein ist; das Nichtsein ist nicht. Es sind dies die zwei unmittelbarsten und ursprünglichsten Urtheile, die sich überhaupt bilden lassen; daher kann man dieselben auf keine Art beweisen; sie bedürfen aber auch keines Beweises, weil sie bei der vollständigen Identität von Subject und Prädicat im höchsten Grade evident sind.

[1]) 4 *metaph.* lect. 4. (16); Aristot. III (IV) c. 7; Alamannus, l. c. p. 45.

Vereinigt man beide mit einander, so erhält man die ursprünglichste Form des Principes des Widerspruches: „Das Sein ist nicht Nichtsein"; und durch eine leichte Umwandlung dieser Form die gewöhnlichste Fassung: „Es ist nicht möglich, dass etwas zu gleicher Zeit sei und nicht sei", welche zum Gebrauch für die Logik umgeformt heisst: „Zwei contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht zugleich wahr und falsch sein, sondern wenn das eine wahr ist, ist das andere falsch und umgekehrt." Mit Recht leiten daher manche mit Gutberlet[1]) das Gesetz des Widerspruches auf diese Weise vom Gesetze der Identität in seiner positiven und negativen Form betrachtet ab, wenngleich dasselbe, wie wir oben mit dem hl. Thomas gezeigt haben, aus der Vergleichung der Begriffe des Seins und des Nichtseins sich auch unmittelbar ergibt. Man darf aber nicht mit Kant das Gesetz der Identität und des Widerspruches als völlig identisch betrachten, wie aus der obigen Entwicklung hervorgeht.

21. Zum Schlusse erhebt sich noch eine wichtige Frage: Haben alle bisher entwickelten Denkgesetze auch objective Geltung? sind sie zugleich metaphysische, ontologische d. h. Seins-Gesetze? Verlaufen auch die Erscheinungen der Natur, richtet sich das Entstehen und das Vergehen der Dinge nach diesen Regeln, oder beschränkt sich ihr Werth darauf, dass wir so denken und die Natur so betrachten müssen? Kant freilich und die nach ihm benannte Richtung glaubt, dass das Gesetz der Identität, sowie das Princip des Widerspruches an sich nur Denkgesetze seien und nur bedeuteten, dass unsere Gedanken mit sich selbst übereinstimmen müssten, dass sie aber bezüglich der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den gedachten, von uns verschiedenen Dingen der Aussenwelt nichts aussagten. Es war dies allerdings eine nothwendige Folgerung aus dem Kant'schen System, nach welchem das unmittelbare Object unserer sinnlichen wie geistigen Wahrnehmung nur unsere subjectiven Zustände sein und unsere Erkenntniss auf Grund angeborener sinnlicher und geistiger Erkenntnissformen sich vollziehen sollte. Eine ganz andere Lösung aber findet unsere Frage bei Aristoteles und seinem getreuesten Interpreten, dem hl. Thomas. Aus ihrem System ergibt sich klar, dass alle diese Denkgesetze objective Geltung haben müssen. So sagt der Aquinate[2]):

„Duplex est cognitio. Quaedam est sensitiva, et haec est duplex: exterior, quia aliquid cognoscitur per sensus exteriores, ut per visum; et interior, quia

[1]) Allgem. Metaph. S. 28. [2]) Siehe Alamannus. l. c. p. 44.

aliquid cognoscitur per sensus interiores, ut per sensum communem. Alia est cognitio intellectiva; et talis etiam est duplex: quaedam est cognitio terminorum; alia est cognitio propositionum; et ista est duplex, alia est cognitio praemissarum sive principiorum, alia est cognitio conclusionum. — Unde inter has cognitiones talis est ordo. Nam omnis cognitio intellectiva conclusionum fit ex praexistenti cognitione praemissarum sive principiorum; cognitio autem intellectiva praemissarum fit ex praexistenti cognitione intellectiva terminorum. Sed cognitio intellectiva terminorum fit ex praexistenti cognitione sensitiva exteriori; et ibi est status. Cognitio igitur primi principii fit ex praexistenti cognitione intellectiva terminorum, cuius cognitio est nobis naturalis, quia scilicet non acquiritur per deductionem syllogisticam."

Haben also unsere Erkenntnisse und speciell die Denkgesetze objectiven Werth? Ganz gewiss. Und warum? Weil sie sich auf jene Begriffe stützen, welche wir aus der Sinneserfahrung und zwar in erster Linie aus der Wahrnehmung der äusseren Sinne gewonnen haben; das unmittelbare Object dieser äusseren Wahrnehmung ist aber die Wirklichkeit der sichtbaren Welt selbst: also hat unsere Erkenntniss und insbesondere deren nothwendige Grundlage, die Denkgesetze, objectiven Werth.

22. In der That, wir haben gesehen, wie alle Denkgesetze: das der Causalität, des zureichenden Grundes, des ausgeschlossenen Dritten auf das Princip des Widerspruches zurückgeführt bezw. daraus abgeleitet werden können. Dieses Princip aber, ebenso wie das der Identität, stützt sich auf die höchsten Begriffe des Seins und des Nichtseins, deren Inhalt und gegenseitige Beziehung sie ausdrücken. Es wird aber selbst der verbohrteste Skeptiker, wie der abstracteste Idealist zugeben, dass der Begriff des Seins objectiven Werth hat, d. h. dass es ein wirkliches oder mögliches substantielles oder accidentelles Sein gibt; und selbst der Zweifel, ja die Negation des Seins unterstellt schon den Act des Zweifels und der Negation, d. h. ein Sein. Also müssen auch jene aus dem blosen Begriff des Seins abgeleiteten höchsten Grundsätze objectiven Werth haben und nicht minder die aus diesen Principien wieder sich ergebenden Denkgesetze.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also erstens, dass die höchsten Principien alle analytischer Natur sind, dass sie zwar im Anschlusse an die Erfahrung, aber nicht aus der Erfahrung (*a posteriori*) sondern aus der Vergleichung der Begriffe und deren nothwendigen Beziehungen (*a priori*) gewonnen werden. — Daraus folgt zweitens, dass alle diese Principien allgemeine Giltigkeit haben, d. h. ihre Giltigkeit erstreckt sich auf alle Dinge, welche unter den Begriff des Subjectes

fallen. Da nun der Begriff des Subjectes in den Principien der Identität, des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes der transscendentale Begriff des Seins selbst ist, so finden jene Denkgesetze Anwendung auf alle Dinge, mögen sie wirklich oder nur möglich, endlich oder unendlich, substantiell oder accidentell sein. Das Causalitätsprincip[1]) dagegen kann nur auf Dinge Anwendung finden, welche dem Werden unterworfen sind; denn nach den Regeln der Logik hängt die grössere oder geringere Allgemeinheit eines Satzes von der Ausdehnung des Subjectsbegriffes ab; das Prädicat dagegen hat seiner Natur nach allgemeineren Umfang als das Subject. Das Causalitätsprincip findet daher Anwendung auf alle Dinge, die nicht aus sich existiren, also auf alles Aussergöttliche. Das göttliche Wesen dagegen existirt aus sich, mithin kann es keine wirkende Ursache in und für Gott und sein Wesen selbst geben; wohl aber folgt aus dem Werden aller aussergöttlichen Dinge, dass sie ihre wirksame Ursache in Gott haben müssen. — Drittens ergibt sich aus unserer Darstellung, dass alle diese Principien objective Giltigkeit haben; und diese stützt sich nicht etwa nur auf subjective Denknothwendigkeit, sondern auf die objective Evidenz, mit welcher alle diese Principien schliesslich aus dem obersten Begriff des objectiven Seins selbst entspringen.

[1]) „Alles Werden ist ein Gewirktwerden", oder: „Was wird, hat eine es wirkende Ursache."

# Thierisches und menschliches Erkennen.

Von P. Gregor v. Holtum O. S. B. in Prag (Emaus).

(Schluss.)

9. Aber antworten wir nun selber vorurtheilslos auf die gestellte Frage: Kommt es auch dem Thiere zu, Allgemeinbegriffe, wenn auch in der einfachsten Form, zu bilden? Es ist klar, dass wir diese Frage beantworten können, indem wir das Handeln des Thieres, d. h. das zweckmässige Handeln des Thieres, soweit es reicht, in's Auge fassen, und uns dann fragen: Lässt sich dies durch Association sinnlicher Bilder als das Princip zweckmässig strebender Triebe genügend erklären, oder müssen wir zu einem höheren, geistigen Erkennen als dem allein genügenden Erklärungsgrunde unsere Zuflucht nehmen?

Es ist nun alles Handeln des Thieres ein doppeltes: *a*) ein Handeln, welches unmittelbar aus einer erblichen Anlage entspringt. (Diese erbliche Anlage ist eine auf das Handeln hingerichtete Erkenntnissanlage.) *b*) ein Handeln, welches irgendwelche individuelle Erfahrung des Thieres voraussetzt. (Diese Erfahrung geht auf das subjectiv, d. h. zum Vortheil oder Nachtheil, unter Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit Erlebte.)

Was nun ersteres betrifft, so gibt es keinen einzigen Thierpsychologen, welcher dieses Handeln anders denn wir erklärten: sinnliches Erkennen ist seine Wurzel, wie schon gesagt wurde. Bezüglich des zweiten, das thatsächlich von vielen modernen Thierpsychologen in Zusammenhang mit der thierischen Intelligenz gesetzt wird, wird es am besten sein, eine alle Erfahrung des Thieres erschöpfende Anzahl von concreten Fällen zu besprechen und zu analysiren.

10. Erster Fall[1]): Wenn ein junges Küchlein schon beim ersten Anblick einer Wespe erschrickt und nicht nach ihr zu picken wagt, so ist dies auch nach der modernen Zoologie einfach aus dem Sinnesleben zu erklären; denn der Anblick der Wespe weckt in dem Gehirn des Küchleins vermöge eines ererbten Associationsgesetzes unmittelbar den Affect

[1]) Vgl. Wasmann a. a. O. S. 10.

der Furcht, ohne Dazwischenkunft einer unangenehmen Erfahrung. Nehmen wir nun an, das Küchlein habe in seinem jugendlichen Fresseifer nicht scharf genug zugesehen und deshalb nach der Wespe gepickt, bevor es Zeit hatte, in seinem Hirn seine instinctive Association zu bilden, und es sei deshalb gestochen worden. Wenn nun dasselbe Küchlein zum zweitenmal sich besser in acht nimmt und nicht mehr nach einer Wespe pickt, haben wir dann wiederum blos sinnliche Erkenntniss mit einem darauf fundirten Streben vor uns oder aber geistiges Erkennen und Streben? Wasmann antwortet mit Recht[1]):

„Aus der psychologischen Analyse des betreffenden Processes geht unzweideutig hervor: der Anblick der zweiten Wespe erregt nach den angeborenen Gesetzen der Vorstellungsassociation unmittelbar mit der Vorstellung der ersten Wespe auch die Vorstellung des Schmerzes, den das Küchlein beim Stich jener Wespe empfand; diese zusammengesetzte Vorstellung erregt nach demselben angeborenen Associationsgesetze den Affect der Furcht — und die Wespe bleibt diesmal unberührt. Wesentlich dieselben psychischen Gesetze liegen der Handlungsweise beider Küchlein zu grunde, desjenigen, das schon beim Anblick der ersten Wespe sich hütete, und desjenigen, das erst nach der Erfahrung des Stiches die zweite Wespe mied. Mit welchem Rechte schreibt man demnach dem letzteren Küchlein Intelligenz zu? Beide Vorgänge sind vom Standpunkte einer kritischen Psychologie aus auf dieselben Ursachen zurückzuführen. Es ist blos ein Act des sinnlichen Gedächtnisses, wodurch das Benehmen des zweiten Küchleins von demjenigen des ersten sich unterscheidet. Das sinnliche Gedächtniss ist zwar nicht Instinct im engeren Sinne; aber es gehört seiner Natur nach in den Bereich des instinctiven Sinneslebens, nicht in denjenigen der Intelligenz.

„Aber wie kommt es denn, dass die moderne Psychologie trotzdem von ‚Intelligenz' spricht, wenn das Küchlein durch den Stich der Wespe dazu bewogen wird, sich vor Wespen besser zu hüten? Einfach daher, dass sie sinnliche Vorstellung und Intelligenz verwechselt und deshalb folgende logische Schlussfolgerung in das Thier gewaltsam hineininterpretirt: Dieses Ding da gleicht auffallend einem anderen Ding, das mich gestern gestochen hat; nun aber will ich nicht wieder gestochen werden: also lasse ich das Ding da heute in Ruhe. Allerdings kann der denkende Mensch den einfachen sinnlichen Associationsprocess des Thieres in ein solches Ratiocinium auflösen; aber daraus folgt blos, dass der Mensch Intelligenz besitzt, nicht dass das Thier sie besitzt."[2])

[1]) a. a. O. S. 10. — [2]) So schreibt Wasmann: „Alle Naturprocesse, die der Ausdruck einer objectiven Gesetzmässigkeit, eines Naturgesetzes sind, lassen sich in formelle Schlussfolgerungen auflösen. Es hat Geltung für die vegetativen Processe des thierischen und pflanzlichen Körpers, für die Gesetze der Krystallbildung, der chemischen Affinität und Atomicität, sowie für die kosmischen Gesetze, welche die Bewegung der Himmelskörper beherrschen ..... Wenn z. B. bei der Verdauungsthätigkeit des Organismus bestimmte Stoffe als Lymphe zur Blutbereitung ausgewählt, andere dagegen als nutzlos aus dem Körper ausgeschieden werden, so lassen sich auch diese Vorgänge in eine ganze Reihe von

11. Zweiter Fall: Es gibt manche ererbte Instincte, die zu ihrer Ausübung eine individuelle Uebung und somit auch individuelle Erfahrung erfordern. So müssen z. B. die Raubthierinstincte der Katzen erst durch instinctives „Spielen" der jungen Kätzchen allmählich entwickelt werden. Ferner ist die Bethätigung der erblichen Instincte bei den Angehörigen derselben Art in geringerem oder höherem Grade durch die verschiedenen Anlagen der einzelnen Individuen, sowie auch durch die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen, welche den instinctiven Trieb in ihnen anregen, mannigfaltig beeinflusst.[1])

Muss hierin „Intelligenz" erblickt werden? Keineswegs: es genügt die in der sinnlichen Einzelerfahrung sich vollziehende Ausbildung des sinnlichen Vorstellungsvermögens. Die Dressur, die ja auch nichts anderes als sinnliche Erfahrung ist, bestätigt dies. Ebenso oft wohl als ein junges Kätzchen der Erfahrung durch das „Spielen" bedarf, benöthigt ein Pudel z. B. der Wiederholung einer Dressur, um ein leichteres Kunststückchen zu erlernen. Beiderseits nichts anderes als Ausbildung des sinnlichen Vorstellungsvermögens!

12. Dritter Fall: „Die Makis, zu den Halbaffen gehörige Thiere, lieben es, dass man sie mit Tabaksrauch anbläst. Die Einwirkung des Rauches auf ihr Riechorgan ruft offenbar ein angenehmes Jucken auf ihrer Haut hervor; denn sie fangen, sobald man ihnen Tabaksrauch in die Nase bläst, sofort an, sich am ganzen Körper zu kratzen. Dass sie den Rauch gerne haben, geht daraus hervor, dass sie ihm keineswegs auszuweichen suchen, sondern ihre Nase dem Menschen, der ihnen den Rauch seiner Cigarre in's Gesicht treibt, entgegenhalten. Sind sie dann gewöhnt, sich des Rauchgenusses mit einiger Regelmässigkeit zu erfreuen, so genügt es schon, dass man, ohne dass man eine brennende Cigarre oder Pfeife zur Hand hat, Miene macht, sie anzublasen, um sie ihr Gesicht vorstrecken zu lassen. Und bläst man sie dann lediglich mit dem Athem an, so genügt schon dieses, um Kratzbewegungen bei ihnen auszulösen. Aus der gewonnenen Erfahrung haben sie also den Schluss gezogen, dass jeder Mensch, der Miene macht, ihnen Rauch aus seinem

Ratiocinien zerlegen: Zur Blutbereitung eignen sich nur Stoffe von dieser chemischen Zusammensetzung: nun aber ist dieser Stoff gerade so zusammengesetzt; deshalb muss ihn der Organismus zur Blutbereitung verwenden usw. Alle Naturgesetze sind gleichsam verkörperte Ratiocinien!" Ebensowenig also, als man in die Atome, Krystalle und Pflanzen selber Intelligenz wegen der vom Menschen vollzogenen Auflösung von gesetzmässigen Vorgängen in eine Reihe von Ratiocinien hineinverlegen darf, ebensowenig ist es erlaubt, logische Schlussfolgerungen gewaltsam in das Thier hineinzuinterpretiren, weil der Mensch den einfachen sinnlichen Associationsprocess des Thieres in solches Ratiocinium auflösen kann.

[1]) Wasmann, S. 23.

Munde entgegenströmen zu lassen, auch wirklich ein Rauchspender ist. Das ist zwar eine falsche Verallgemeinerung; aber daran fehlt es ja bekanntlich auch beim Menschen nicht!“ [1])

Wasmann [2]) kritisirt das Räsonnement Haake's folgendermaassen:

„Durch Beobachtungen wie die eben geschilderte, will also Haake allen Ernstes nachweisen, dass auch bei den Thieren schon geistige Verallgemeinerungsprocesse zu finden seien. Eine wissenschaftliche Thierpsychologie kann jedoch in derartigen Erscheinungen keine geistigen Verallgemeinerungen erblicken, sondern blos sinnliche Vorstellungsverbindungen, die von einem geistigen Abstractionsvermögen nicht blos gänzlich verschieden sind, sondern zugleich auch beweisen, dass das Thier keine »geistigen Verallgemeinerungen« machen kann. Indem Haake sinnliche Vorstellungsbedingungen und allgemeine Begriffe verwechselt und irrthümlich für dasselbe hält, hat er selber eine falsche Verallgemeinerung gemacht, wie sie in der modernen Thierpsychologie allerdings ganz gewöhnlich ist. Prüfen wir jetzt nach den Regeln einer kritischen Analyse die psychischen Vorgänge, welche Haake an den Makis beobachtet hat und für geistige Verallgemeinerungen ausgibt.

„Bei den Makis, welche Herr Haake wiederholt mit Tabaksrauch anblies, stellte sich infolge des angenehmen Reizes, den der Rauch des Tabakes auf ihre Nerven ausübte, regelmässig das Bedürfniss ein, sich zu kratzen. Dass die Geruchswahrnehmung des Tabaksrauches sich bei ihnen gesetzmässig mit dem Gefühle des Juckens und mit dem Trieb sich zu kratzen verband, beruhte offenbar auf ihrem Instincte, auf der erblichen Anlage ihres sinnlichen Empfindungs- und Begehrungsvermögens. Der Geruchswahrnehmung des Tabakrauches ging aber ebenso regelmässig die Gesichtswahrnehmung vorher, dass ein Mensch kam und sie anblies, sowie die Gefühlsempfindung des Angeblasenwerdens. Dieser Gesichtseindruck und das Gefühl des Angeblasenwerdens verband sich nun durch die wiederholte sinnliche Erfahrung so fest mit den folgenden Vorgängen, dass sich schliesslich ein ständiger Associationsprocess bildete, der von dem ersten Gliede der psychischen Kette von selbst bis zum letzten führte, sogar in dem Falle, dass einzelne ursprünglich durch die sinnliche Erfahrung gebotene Zwischenglieder ausfielen: Das innere sinnliche Vorstellungsvermögen ersetzte sie dann von selber, indem an die Stelle der objectiven Wahrnehmungen subjective Gedächtnissbilder traten. So erklärt es sich sehr natürlich, weshalb die Makis schliesslich schon den Kopf vorstreckten und sich in Kratzbereitschaft setzten, wenn man nur Miene machte, sie anzublasen, und dass sie bereits auf das blose »rauchlose« Anblasen hin anfingen, sich zu kratzen.

„Dieser ganze psychische Process besteht blos aus Sinneswahrnehmungen, Gefühlsempfindungen, Sinnesvorstellungen, sinnlichen Gedächtnissbildern und Acten des sinnlichen Begehrungsvermögens . . . .

„Haake hat ein geistiges Abstractionsvermögen willkürlich in das Thier hineininterpretirt; er löste den sinnlichen Associationsprocess des Thieres ohne weiteres in eine Reihe von logischen Schlüssen auf und behauptete dann kühn, das Thier habe so geschlossen, während blos feststand, dass er so geschlossen habe.

[1]) Haake, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Jena, 1895. S. 388. — [2]) S. 80 ff.

„Hätten die Makis wirklich bei der ganzen Geschichte, die Haake von ihnen erzählt, irgend etwas »gedacht«, so würden sie wohl so klug gewesen sein, sich nur dann zu kratzen, wenn ein Mensch mit einer brennenden Pfeife oder Cigarre kam und sie mit Rauch anblies. Die intelligenten Makis hätten das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung erkennen und danach folgendermaassen schliessen müssen: Nur wo eine brennende Pfeife oder Cigarre sichtbar ist, da gibt es Rauch; nun aber bringt nur der Rauch bei uns ein angenehmes Jucken hervor; also kratzen wir uns nicht, wenn Jemand ohne Pfeife oder Cigarre kommt und uns blos in's Gesicht bläst!"

13. Vierter Fall. Vorbemerkung: Prof. Dr. Aug. Forel legt in einem über »Gehirn und Seele« auf der 66. Naturforscherversammlung zu Wien am 26. Sept. 1894 gehaltenen Vortrage das Hauptgewicht auf den Umstand, dass im Leben der Thiere ausser »den Automatismen der Instincte« auch »plastische Nerozymthätigkeiten zu tage treten. Forel gibt zu, dass die Menschenseele plastischer sei als die Thierseele, immerhin entbehre auch letztere nicht der »Plasticität«.

„Die Seele der höheren Affen ist bereits ungemein plastisch, entwicklungs- und erziehungsfähig, mit weniger Instincten versehen. Sehr plastisch ist auch die Seele der Elephanten, der Hunde, der Seehunde, der Delphine. Aber auch bei niederen Thieren mit oder ohne besonders complicirte Instincte ist bei genauer Beobachtung ein leichter Grad von Plasticität zu erkennen. Lubbock hat eine Wespe, und ich habe einen Schwimmkäfer gezähmt. Bei Ameisen habe ich Fälle von plastischer Nerozymthätigkeit nachgewiesen. Doch ist der Unterschied zwischen der Plasticität der Seele eines Insectes und derjenigen eines Orang-Utangs unendlich viel grösser als der Unterschied zwischen der Plasticität der Seele eines Orang-Utangs und derjenigen eines Menschen, besonders noch einer niederen Menschenrasse. Dies leugnen, heisst durch Voreingenommheit geblendet sein."

„In »Natur und Offenbarung« (1891) hat mein verehrter Freund und Gegner in metaphysischen Fragen, der Jesuitenpater Prof. E. Wasmann, versucht, in einer Psychologie der gemischten Ameisengesellschaften uns in dieser Anschauung entgegenzutreten. Sein Scharfsinn hat ihn aber hier verlassen. Es ist ihm zwar leicht genug, die oberflächlichen anthropomorphischen Deutungen der Thierseele durch einen Brehm, Büchner u. a. m. lächerlich zu machen und siegreich zu widerlegen. Um die Ameisenintelligenz zu negiren, fordert aber Wasmann von diesen Insecten menschenähnliche Raisonnements, die sie natürlich nicht machen können!"

P. Wasmann kritisirt diese Auslassungen also:

„Was Forel als Nervenphysiologe mit dem neuen Namen »plastische Nerozymthätigkeit« belegt, ist nichts anderes, als was die wissenschaftliche Psychologie längst kannte unter dem Namen einer Vervollkommnung der angeborenen Instincte durch die Sinneserfahrung des Einzelwesens.[1]) Es ist also ganz dasselbe,

[1]) Wie aus den von Forel angeführten Beispielen sich ergibt, ist es vor allem die durch Dressur möglich werdende Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntnisse und der Instincte, die in Frage kommt. (Anm. des Referenten.)

was die moderne Psychologie irrthümlich als »Intelligenz« bezeichnet. Solche plastische Nerozymthätigkeiten sind allerdings auch bei den eigentlich intelligenten Handlungen betheiligt[1]), aber sie kommen überdies bei unzähligen, dem instinctiven Sinnesleben angehörigen Thätigkeiten vor, kein Act des sinnlichen Gedächtnisses ist denkbar ohne »plastische Nerozymthätigkeit«; durch den neuen Namen von »plastischen Nerozymthätigkeiten« ist somit kein wirklicher Beweis für die Intelligenz des Thieres erbracht worden."

P. Wasmann kann deshalb mit Recht constatiren, dass Prof. Forel, indem er sich darauf berief, dass nur Voreingenommenheit und Verblendung die zahlreichen plastischen Nerozymthätigkeiten der Thiere leugnen könne, aber die Beantwortung der Frage, ob jede auf sinnlicher Erfahrung beruhende zweckmässige Thätigkeit des Thieres nothwendig die Mitwirkung von Intelligenz besage, umging, einfach *extra controversiam* bleibe.

Was aber die menschenähnlichen Räsonnements betrifft, die nach Prof. Forel P. Wasmann von den Insecten behufs Nachweis ihrer Intelligenz fordere, so ist auch darauf die Antwort nach dem Ausgeführten leicht. Ein *implicite* gegebener Schluss, der noch nicht den Erwerb von einfachsten Allgemeinbegriffen, Abstractionen erster Ordnung, wie die moderne Thierpsychologie sich so gerne ausdrückt, voraussetzt, ist überhaupt ein Schluss nur im uneigentlichen Sinne, insofern er einem zur Bildung von Allgemeinbegriffen schon fortgeschrittenen Erkennen den Stoff zu Schlüssen liefert. Dessen kann Prof. Forel jeder Logiker versichern. Wenn aber ein eigentlicher Schluss vorliegt, so sind dessen letzte Elemente Allgemeinbegriffe, die ihrer innersten Natur nach ebenso auf Combination in Urtheilen und Schlüssen hintendiren, wie dies nach dem Eingeständniss aller Naturforscher bezüglich der Sinnesbilder der Fall ist. Wird also von Prof. Forel der wesentliche Unterschied zwischen Thier und Mensch geleugnet, so besteht nothwendig etwas Menschenähnliches in dem Thiere, und da das dem Menschen eigenthümliche Urtheilen und Schliessen zuletzt auf einfache Allgemeinbegriffe zurückgeführt wird, unter denen nur die sinnliche Erkenntniss steht, so muss das Menschenähnliche des Thieres in diesen letzten Elementen sich vorfinden. Sind aber auch nur wenige, sechs, zehn z. B., vorhanden, so ist ein Urtheil und Schluss unausbleiblich. Hat das Thier die Allgemeinbegriffe „Roth-Blau-Grün-Weiss-Schwarz", so liegt doch das Urtheil: „Roth ist nicht Blau" dem Thiere vor der Nase, und ebenso der Schluss: „Nun aber ist dieses Ding da roth; also ist es nicht blau."

14. Fünfter Fall: „Höhere Thiere sind zähmbar und gelehrig, was den Keim der Culturentwicklungsfähigkeit verräth. Die höheren Säuge-

[1]) d. h. *fundamentaliter* und *materialiter*, insofern die sinnliche Einzelerkenntniss der höheren in der Darbietung des Stoffes dient.

thiere machen entschieden Erfahrungen, die sie benutzen, und belehren bis zu einem gewissen Grade ihre Jungen. Der Sprung von da aus bis zum ersten Keime niedrigster menschlicher Culturentwicklung ist nicht mehr so gross. Um dieser Frage näher zu kommen, darf man aber nicht schnurstracks Ameisen mit Menschen vergleichen, wie es Wasmann thut.[1]) Man muss vorsichtig die ganze Thierscala verfolgen und seine Ansprüche an die Thierseele der Gehirnentwicklung anpassen. Uebrigens lässt ein intimer Verkehr mit Thieren bei denselben bald individuelle Charaktere erkennen, wie sie Delboeuf so trefflich bei seinen zahmen Eidechsen geschildert und mir persönlich unzweideutig vordemonstrirt hat. Es gibt sozusagen Embryonen von Talenten, Genies, Willenshelden und umgekehrt unter den Individuen einer Thierart. Wer kennt nicht Aristokraten und Proleten unter den Hunden und Pferden!"

Wie offensichtlich ist, bringt dieser Einwurf nichts Neues. Es ist das „Lernenkönnen" der Thiere, und eine besondere Veranlagung einzelner Individuen in der Art zum Lernen, worauf Forel sich hier wie schon früher beruft. Hierüber enthält das achte Kapitel: „Die verschiedenen Formen des Lernens" in Wasmann's Schrift interessante Erörterungen.

Die erste und unterste Form des Lernens zeigt sich bei jenen Fertigkeiten, welche vom Individuum durch blose Einübung von Reflexbewegungen erworben werden. Sie beruht auf einem ererbten Reflexmechanismus und hat mit Intelligenz gar nichts zu schaffen.

„Das Thier hat wie der Mensch den instinctiven Trieb, seine Bewegungsorgane zu gebrauchen. Dieser Trieb umschliesst das psychische Element der sogen. Muskelgefühle; weil der Trieb zur Bewegung durch die Muskelgefühle ausgelöst wird, deshalb ist jener Vorgang nicht ein rein reflectorischer zu nennen. Falls die Bewegung durch die sinnliche Wahrnehmung irgend eines äusseren Gegenstandes veranlasst wird, welchem das Thier sich nähert oder vor welchem es flieht, so kommen selbstverständlich noch die psychischen Elemente des sinnlichen Wahrnehmungs- und Strebevermögens hinzu. Dass der Nerven- und Muskelmechanismus infolge der Uebung vollkommener und rascher functionirt, ist nicht eine Wirkung der sinnlichen Erfahrung des Thieres oder des Menschen, sondern eine Wirkung der durch die Uebung gesteigerten mechanischen und physiologischen Functionsfähigkeit des betreffenden Reflexmechanismus selber." [2])

[1]) Wasmann a. a. O. S. 46 bemerkt dazu: „In jenem Buche über die zusammengesetzten Nester und die gemischten Kolonien der Ameisen handelte es sich um die Frage, ob die sog. Intelligenz der Ameisen wesentlich gleichartig sei mit der menschlichen Intelligenz oder nicht. Um diese Frage zu entscheiden, muss man doch die Ameisen mit den Menschen vergleichen, und nicht mit den Spinnen, Vögeln oder Hunden." Uebrigens muss man, wenn man das Thier als solches dem Menschen wesentlich gleich setzt, auch in jedem Thiere die wesentlichen Merkmale der menschlichen Intelligenz wiederfinden können. Andere wichtige Bemerkungen zu diesem Einwurf gibt Wasmann im 7. Kap.: „Ein einheitlicher Maasstab für vergl. Thierpsychologie". — [2]) Wasmann, a. a. O. S. 106.

Beispiele für diese erste Art des Lernens gibt es viele.

„Hierher gehört z. B. die Art und Weise, wie die Ameisen und die höheren Thiere »gehen lernen«; die jungen Lämmchen springen, weil ihre Muskelgefühle sie dazu reizen; dadurch lernen sie immer rascher und sicherer springen. Ebenso ist auch das »Spielen« der jungen Hunde und Katzen am natürlichsten zu erklären, sowie die Spiele, welche die *Formica*-Arten ausführen, wenn sie in den ersten Strahlen der warmen Frühlingssonne klumpenweise auf der Nestoberfläche sich versammeln. Auch beim Gehenlernen des Menschenkindes ist dieses Element das wesentlichste und hauptsächlichste." [1])

Die zweite Form des Lernens ist jene, wo die neue Handlungsweise durch die selbständige sinnliche Beobachtung fremden Benehmens vermittelst eines instinctiven Nachahmungstriebes angeeignet wird.

„Sie ist die unterste Stufe des Lernens durch fremden Einfluss. Wie die erste Form des selbständigen Lernens [2]) sich innig an reflectorische Vorgänge anschliesst und von denselben zu den eigentlichen psychischen Thätigkeiten überleitet, so auch hier. Wenn in einer Gesellschaft Einer gähnt, gähnen auch Andere, die es sehen, »unwillkürlich«, man darf wohl sagen »reflectorisch« mit. Die Gesichtswahrnehmung der Gähnbewegungen des ersten Individuums löst bei den anderen unmittelbar einen Gähnreflex aus. Aehnlich dürfte es sich auch bei den Thieren verhalten mit der einfachen instinctiven Nachahmung des Benehmens ihrer Genossen. Das psychische Element der Sinneswahrnehmung ist hier nur das auslösende Element. Je weniger aber die Thätigkeit, welche ausgelöst wird, in sich selber rein reflectorisch ist (wie z. B. das Gähnen), in um so umfangreicheren Maasse treten die psychischen Elemente in die Nachahmung ein, so dass man dann mit Recht von einem »Lernen durch Nachahmung« sprechen darf.

„Schon von vornherein ist zu erwarten, dass diese Form des Lernens unter den gesellig lebenden Thieren eine wichtige Rolle spielt. Bei den Ameisen finden sich viele hierher gehörige biologische Thatsachen. Die Verfolgung der Käfer der Gattung *Dinarda* in meinen Beobachtungsnestern, besonders aber in einem grossen Beobachtungsneste von *Formica sanguinea* mit mehreren Sklavenarten liess den Einfluss des Nachahmungstriebes klar erkennen. Wenn eine oder einige wenige Ameisen begonnen hatten, [3]) die neu erschienene *Dinarda*, die ihnen begegnet war, zu verfolgen, so wirkte ihr Benehmen in kurzer Zeit förmlich ansteckend auf viele andere Individuen, Herren oder Sklaven, die dem

[1]) Wasmann, a. a. O. S. 106 f. — [2]) in der gerade vorher erwähnten und analysirten Form. (Anm. des Referenten.) — [3]) Es entsteht hier die natürliche Frage, weshalb die erste Ameise die Verfolgung begann. Da, wie Wasmann im folgenden bemerkt, andere Ameisen bei der ersten Begegnung den Käfer ignorirt hatten, so scheint die Antwort nicht so leicht zu sein. Vielleicht, dass eine besondere Association, wie sie ja recht wohl in besonderen individuellen Vorkommnissen begründet sein konnte, mit oder ohne Täuschung den besagten Vorgang bei der ersten Ameise veranlasste. Sei dem wie ihm wolle, jedenfalls gibt es einen sinnlichen Nachahmungstrieb, der, wie Wasmann bemerkt, innig mit reflectorischen Vorgängen Zusammenhang haben kann.

Käfer noch nicht begegnet waren oder ihn sogar bei der ersten Begegnung ignorirt hatten; das Beispiel ihrer Gefährtinen veranlasste bald auch sie, nach dem Eindringling spürend umherzuspringen.

„Noch schöner zeigt sich das Lernen durch Nachahmung bei der Aufnahme neuer echter Gäste in den Ameisenkolonien, besonders in den gemischten Kolonien von *Formica sanguinea*. In den Nestern der letztgenannten Ameise wurde der Käfer *Atemeles emarginatus* nur dann freundschaftlich aufgenommen, wenn eine der beiden folgenden Bedingungen verwirklicht war: entweder dass die betreffende Kolonie eine Anzahl *fusca* als Hilfsameisen besass, oder dass ich einige wenige *sanguinea* jener Kolonie zuerst einige Tage lang mit dem neuen Gaste in einem Gläschen Quarantaine halten liess und ihn dann mit jenen Ameisen in das Nest setzte. Im ersteren Falle waren es die *fusca*, welche den Käfer aufnahmen und ihn dadurch auch in die Gesellschaft der *sanguinea* einführten; im letzteren Falle waren es die mit dem Käfer isolirt gewesenen *sanguinea*, welche dort wegen der Isolirung seine Annäherung gestattet und ihn schliesslich beleckt hatten. Ich habe durch eigene Versuche nachgewiesen, dass es nicht blos der Geruch der Speicheldrüsensecrete ihrer Gefährtinen ist, was die übrigen Ameisen jener Kolonie veranlasst, den von einer Gefährtin beleckten Käfer endgiltig aufzunehmen, sondern dass wir hier ein wirkliches Lernen durch Nachahmung anerkennen müssen. Dies zeigte sich auch bei der Aufnahme eines *Atemeles emarginatus* in einer gemischten Kolonie von *Formica pratensis* und *F. fusca*, in welcher die ersteren die Behandlungsweise des Käfers durch das Beispiel der letzteren lernten."

Diese von P. Wasmann mitgetheilten höchst interessanten Thatsachen beziehen sich nun auf aussergewöhnliche, zumeist durch fremdes Eingreifen herbeigeführte Fälle, besagen einen Nachahmungs- und Lerntrieb ausserhalb des gewöhnlichen, naturgemässen, sich selber überlassenen Lebens einer Thierart. Um so mehr lässt sich erwarten, dass der besagte Trieb im gewöhnlichen Leben seine Herrschaft ausüben werde. Und darauf macht denn nun auch P. Wasmann mit Recht sowohl durch Beispiele aus dem Leben der Ameisen wie durch Beispiele aus dem Leben anderer Thiere (den sogen. Unterricht, den die alten Vögel ihren Jungen und die alten Raubthiere den ihrigen ertheilen) den Leser aufmerksam. Es ist nicht nöthig, weiter darauf einzugehen.

15. Eine dritte Form des Lernens ist jene, wo ohne Vermittlung und Dazwischenkunft eines Nachahmungstriebes durch die selbständige sinnliche Erfahrung des Individuums erworben wird.

Hören wir auch hierüber P. Wasmann:

„Dass diese Form des Lernens beim Menschen sich findet, ist jedem bekannt. Aber auch bei den Thieren, sowohl bei höheren wie bei niederen, ist sie weit verbreitet. Auf diese Weise lernen z. B. die Ameisen neue echte Gäste kennen, wie ich bei meinen Versuchen über die »internationalen Beziehungen« von *Lomechusa, Atemeles, Claviger* usw. oftmals beobachtet habe. Oftmals reizt der Geruch und der Anblick des fremden Käfers die Ameisen zum feindlichen Angriff. Indem sie jedoch durch zufällige Berührung ihres Mundes mit den

gelben Haarbüscheln desselben die angenehme Erfahrung machen, dass es hier etwas Aromatisches zu lecken gibt, verwandelt sich schon oft innerhalb weniger Minuten ihr feindseliges Verfahren in ein friedliches. Sie reagiren fortan auf die Geruchs- und Gesichtswahrnehmung des neuen Gastes nicht mehr feindlich, sondern pflegen und füttern ihn sogar. Andere, später hinzugesetzte Individuen derselben Käferart werden dann vielfach unmittelbar aufgenommen, selbst wenn sie mit einem fremden Ameisengeruch behaftet sind. Diese Erscheinung ist nur daraus erklärlich, dass infolge der am ersten Individuum gemachten Erfahrung eine neue Vorstellungs-Association sich gebildet hat, vermöge welcher bereits der erste Eindruck, den der zweite Käfer auf die Ameise macht, ein verschiedener ist von demjenigen, den der erste Käfer bei der ersten Begegnung auf sie gemacht hatte . . .

„Dass auch bei den höheren Thieren die (genannte) Form des Lernens sich findet, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Ein Jagdhund kann durch seine eigene sinnliche Erfahrung ein neues Wild »kennen lernen« und verfolgt dasselbe später mit besonderem Eifer, sobald er nur auf dessen Geruchsfährte stösst.“ [1])

16. Die vierte Form des Lernens ist das Lernen der Thiere durch Dressur. Es ist kein selbständiges Lernen — und hierdurch steht es im Gegensatz zu den erwähnten Formen —, sondern ein Lernen durch fremden Einfluss, wie in der zweiten Form, nur dass hier der fremde Einfluss von der Intelligenz ausgeht, welche sich eines wesentlich verschiedenen Factors, nämlich des sinnlichen Erkenntnissvermögens der Thiere, zu ihren Zwecken bedient. Durch dasselbe ist nämlich das Thier in den Stand gesetzt, neue zusammengesetzte Vorstellungen zu bilden und im sinnlichen Gedächtnisse bewahren zu können. Das Wesen der Dressur besteht nun darin, dass der Mensch sich des besagten sinnlichen Erkenntnissvermögens bedient, um bestimmte sinnliche Eindrücke in regelmässig wiederholter Folge auf das Thier wirken zu lassen, dadurch natürlich nicht vorkommende Associationen zu wecken und dem sinnlichen Gedächtnisse fest einzuprägen. Es ist danach klar, dass der intelligente Einfluss des Menschen künstlicherweise den sinnlichen Vermögen ein Material zu einer ganz innerhalb der natürlichen Wirkungssphäre des Thieres gelegenen und verlaufenden Thätigkeit zuführt, das die Natur entweder gar nicht oder doch nicht in der Regelmässigkeit bietet, dass eine Ständigkeit des Handelns entstehen könnte.

Ein interessantes Beispiel des durch Dressur Erreichbaren gibt P. Wasmann [2]):

„In demselben Beobachtungsneste von *Formica sanguinea* mit ihren Sklaven konnte ich die Ameisen durch Dressur dahin bringen, den Fütterungsapparat völlig rein zu halten und ein eigenes, von jenem getrenntes Glasrohr als Abfallstätte zu benützen.“

[1]) Wasmann, a. a. O. S. 107 f. — [2]) a. a. O. S. 113 f.

Doch das höchste hat wohl Lubbock an einem durch vorzügliche Sinnesfähigkeiten ausgezeichneten Hunde erzielt, wobei zu beachten, dass der genannte Naturforscher all' seinen Scharfsinn aufbot, um seinen klugen Pudel *Van* „denken" zu lehren.

Wasmann[1]) berichtet darüber also:

„Lubbock ertheilte ihm Unterricht im Lesen, indem er *food* (»Futter«) und andere einer »Hundeintelligenz« äusserst nahe liegende Begriffe in grossen Lettern auf verschiedene Täfelchen drucken liess, und den Hund dann dazu abrichtete, die mit *food* beschriebene Tafel zu holen, wenn er Futter haben wollte, die mit *out* (»aus«) beschriebene, wenn er spazieren gehen wollte usw. Das gelang denn auch bei einer kleinen Anzahl von Worten nach langer mühevoller Dressur. Die concrete Verbindung der Lautwahrnehmung *food* mit der Gesichtswahrnehmung einer bestimmter Reihenfolge bestimmter Lettern prägte sich allmählich dem sinnlichen Gedächtnisse des Pudels ebenso ein, wie die Erfahrungsthatsache, dass er gefüttert werde, wenn sein Herr *food* rief. Daher kam es, dass nach den Gesetzen jener sinnlichen Vorstellungsassociation, welche Wundt »Berührungsassociation« nennt, mit dem Gefühle des Nahrungsbedürfnisses auch die Vorstellung der mit *food* beschriebenen Tafel in der Hundeseele reproducirt wurde; er holte deshalb diese Tafel, wenn er Hunger spürte. Wir haben also bei unserem klugen Pudel *Van* die auf Erfahrung beruhende Verbindung bestimmter Sinnesbilder mit bestimmten Affecten."

17. Auf S. 115 seiner Schrift analysirt dann P. Wasmann den ganzen Process der Dressur eingehender also:

„Als Anknüpfungspunkt für die Dressur dient das sinnliche Erkenntniss- und Strebevermögen des Thieres, als Triebfedern derselben müssen hauptsächlich der Hunger und die Furcht vor körperlicher Züchtigung dienen. Das Thier vermag, wie wir gesehen, sowohl durch instinctive Einübung angeborener Reflexmechanismen, als auch durch sinnliche Erfahrung, welche neue Vorstellungsverbindungen erzeugt, selbständig zu lernen; hierzu kommt noch der Nachahmungstrieb des Thieres. Diese dreifache Basis benutzt der Mensch für die Zwecke der Dressur. Er zwingt das Thier dazu, bestimmte Reflexbewegungen einzuüben, und bringt so dem Pferde die verschiedenen Gangarten des Reitens bei. Er zwingt das Thier dazu, bestimmte willkürliche Bewegungen nachzumachen, die er ihm vormacht und bestimmte Körperstellungen einzunehmen, die ihm völlig unnatürlich sind; so lernt der Hund das Apportiren und das Aufrechtstehen. Er prägt endlich dem sinnlichen Gedächtnisse des Thieres bestimmte neue Vorstellungsverbindungen durch stete Wiederholung derselben sinnlichen Eindrücke gleichsam mechanisch ein; so lernte Lubbock's Pudel *Van* schliesslich sogar das »Lesen«, indem er dazu dressirt wurde, die mit *food* (Futter) beschriebene Tafel zu apportiren, wenn er Hunger hatte."

Es ist nun klar, dass, wenn nicht einmal bei Mitwirkung der Dressur das Thier zur Aeusserung eines die sinnliche Erkenntniss wesentlich überschreitenden Vermögens geführt und herangebildet werden kann, jegliche Intelligenz ihm überhaupt abgesprochen werden muss.

[1]) a. a. O. S. 74 f.

Wenn ein Knabe nicht einmal unter Zuhilfenahme eines höchst geduldigen und geschickten Lehrmeisters zum Erfassen der Anfangsgründe der Geometrie oder Arithmetik geführt werden kann, wie wird er dann aus sich selber dazu befähigt erscheinen? Es lässt sich nun aber nicht leugnen, dass im Falle des von Lubbock dressirten Pudels äusserste Geduld, grösstes Geschick in Verbindung mit allen zur Weckung einer etwa schlummernden Intelligenz geeigneten Elementen vorhanden waren.

„Wir haben bei unserem klugen Pudel *Van* die auf Erfahrung beruhende Verbindung bestimmter Sinnesbilder mit bestimmten Affecten; wir haben ferner phonetische und graphische Symbole, die Elemente einer eigenen Laut- und Schriftsprache. Wenn der Hund Intelligenz besass, und zwar auch nur eine »beschränkte Hundeintelligenz«, so hätte dieselbe durch dieses Mittel der Sprache doch entwickelt und zur selbsteigenen Thätigkeit angeregt werden müssen. Das geschah aber trotzdem nicht. Der Hund blieb einfach stehen bei den ihm von der menschlichen Intelligenz mechanisch eingeprägten sinnlichen Vorstellungsverbindungen, ohne dieselben selbständig weiter zu entwickeln. Es fiel ihm nicht im entferntesten ein, seine kleine Freundin *Patience*, ein Schoosshündchen seiner Herrin, in der Sprache, die er gelernt, zu unterrichten; diese Freundin selber kam ebenfalls nicht auf den so nahe liegenden Einfall, das Benehmen *Van*'s sich zu nutze zu machen und auch die mit *food* beschriebene Tafel zu holen, wenn sie Hunger fühlte; und doch hatte sie es, wie Lubbock berichtet, oftmals mit angesehen, dass *Van* ein Stück Brod erhielt, wenn er jene Tafel holte. *Patience* kam gar nicht auf den »Gedanken«, der dem Zusammenhange zwischen Futter und Tafel zu grunde lag, und *Van* theilte ihr denselben auch nicht mit. Warum? Für einen vorurtheilslosen Psychologen dürfte die Antwort wohl nur lauten: Weil weder *Van* noch *Patience* eigene Intelligenz besassen, sondern blos ihr Herr und Lehrmeister, Sir John Lubbock!“ [1])

18. Es ist nun allerdings wahr, dass Prof. Emery von seinem Standpunkte aus gegen das Gesagte Schwierigkeiten erheben kann. Er behauptet nämlich [2]), 1°. dass der menschliche Verstand sich durch die Sprache nicht blos weiter entwickelt habe, sondern dass die hohe Intelligenz einfachhin die Folge, nicht die Ursache der Existenz der menschlichen Sprache sei; 2°. dass die Thiere, wenn sie auch etwas der menschlichen Sprache Vergleichbares, doch keine Sprache im eigentlichen Sinne haben.

Darauf sich stützend, kann er behaupten, dass es einfachhin nicht möglich sei, dass die menschliche Intelligenz auf die thierische Intelligenz behufs Entwicklung und einer Annäherung an die menschliche Einfluss nehme, weil es zwischen beiden Wesen an jedem Communicationsmittel fehle.

Wir müssen jedoch gegen diese Argumentation Emery's Folgendes erinnern:

[1]) Wasmann, a. a. O. S. 75. — [2]) vgl. Wasmann, a. a. O. S. 70.

1⁰. Wenn nach Emery blos die „hohe“ Intelligenz des Menschen eine Folge der Existenz der menschlichen Sprache ist, so wird damit zugegeben, dass die Intelligenz selber mit ihren Acten vor der Existenz der menschlichen Sprache bestehe und diese als deren Ursache gebildet haben.

*Ergo* muss Emery consequenterweise auch behaupten, dass die thierische Intelligenz dem „Sprechvermögen“ vorausgehe, diesem ursächlich vorausgehe, dasselbe erzeuge und auch auszubilden vermöge, weil ja jeder Anfang unvollkommen sei. Ist das aber der Fall, so steht das Sprechvermögen und das Sprechen, wenn wir es materiell, nicht nach seinem Antheil an der Intelligenz betrachten, wesentlich niedriger als die Intelligenz, und es ist absolut unmöglich, dass dasjenige, was vor der Sprache in der Intelligenz des Thieres nach Emery erst uneigentlich eine Abstraction ist, dasselbe beim Menschen durch das Sprechen zu einer wahren und eigentlichen Abstraction erhoben werde. Demgemäss muss das Thier dem Menschen wesentlich gleichgesetzt werden, weil die menschliche Sprache keinen Grund abgibt, dem Thiere wahre Abstractionen abzusprechen, und weil nach Emery[1]) zwischen dem Allgemeinbegriff des Thieres und dem in der Sprache geäusserten Allgemeinbegriff des Menschen ein wesentlicher Unterschied nicht besteht.

*Ergo* muss auch das Thier eigentlich menschliche Intelligenz haben.[2])

2⁰. Es ist folglich auch falsch, dass die Thiere keine Sprache im eigentlichen Sinne, sondern nur etwas der menschlichen Sprache Vergleichbares haben können.

---

[1]) vgl. Wasmann, a. a. O. S. 54 f. — [2]) Ueber das Verhältniss zwischen Vernunft und Sprache drückt sich Emery nicht besonders bestimmt und deutlich aus. Ein neuerer Naturforscher, W. Preyer (Die Seele des Kindes. 3. Aufl. S. 295) spricht sich über dasselbe also aus: „In Wahrheit ist es nicht die Sprache, welche den Verstand erzeugte, der Verstand ist es, welcher einst die Sprache erfand; und auch gegenwärtig bringt das neugeborene Menschenkind mehr Verstand als Sprachtalent auf die Welt. Nicht weil er sprechen gelernt hat, denkt der Mensch, sondern er lernt sprechen, weil er denkt.“ Auch durch Experimente ist nachgewiesen worden, dass man ohne Worte denken kann (vgl. Wasmann, S. 73 u. 75). Mit Recht sagt deshalb Wasmann S. 71 f.: „Die Sprache ist blos die Bedingung für die normale Entwicklung des menschlichen Verstandes. Die Intelligenz dagegen ist die Ursache der Sprache, nicht blos deren Bedingung. Dies geht aus einer einfachen logischen Analyse eines jeden Satzes hervor, z. B. »die Blätter sind grün«. In diesem Satze wird von dem Subjecte »Blatt« das »grün sein« als Prädicat ausgesagt. Diese sprachliche Aussage setzt aber ein Urtheil des Verstandes voraus, durch welches die Begriffe »Blatt« und »grün« aufeinanderbezogen, und der letztere dem ersten als Eigenschaft zuerkannt wird. Sonst wäre ja der Satz »die Blätter sind grün« eine sinnlose, bedeutungslose Behauptung.“

„Wer wirkliche Abstractionen hat, der wird naturgemäss dazu gedrängt sie auch anderen seinesgleichen mitzutheilen. Die Mittheilung allgemeiner Erkenntnisse über die Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge wäre aber bereits eine Sprache im eigentlichen, menschlichen Sinne des Wortes. Warum haben die Hunde und die Affen keine solche Sprache? Dass sie keine haben, gibt auch Emery zu. Wir fragen jedoch weiter: warum haben sie keine? Mit der verschiedenen Bildung des Kehlkopfes beim Menschen und bei den höheren Säugethieren kann man sich nicht aus dieser Verlegenheit helfen; denn es würde völlig genügen, wenn jene höheren Thiere ihre unarticulirten Laute in bestimmter, durch gegenseitiges Uebereinkommen geregelter Weise als willkürliche Zeichen (Symbole) für ihre Abstractionen untereinander verbänden. Dadurch würde zwar eine roh und unangenehm klingende, an Worten und Constructionen sehr dürftige Sprache entstehen, aber immerhin eine Sprache im menschlichen, eigentlichen Sinne. Die meisten Hunde und Affen vermögen bekanntlich ihre Lautäusserungen in mannigfaltiger Weise zu variiren und zu moduliren, je nach den sinnlichen Affecten, deren unmittelbarer Ausdruck sie sind. Was fehlt da zur Bildung einer Sprache? Nicht die Laute fehlen, sondern es fehlt die Möglichkeit und das Bedürfniss, jene Laute in intelligenter Weise untereinander zu verbinden als willkürliche, conventionelle Zeichen der Begriffe und der Gedanken. Besässen die Thiere wirkliche Abstractionen, wenn auch nur solche »erster Ordnung«, so wäre die Möglichkeit und das Bedürfniss einer Sprache dadurch von selbst gegeben.“[1])

3⁰. Unrichtig wird von Emery behauptet, dass zwischen Mensch und Thier, falls letzteres wirkliche, wenn auch sehr einfache Abstractionen bildete, kein Communicationsmittel bestehe, unrichtig vor allem, wenn dem Thiere consequenterweise ein wahres Sprachvermögen zuerkannt werden muss. Wir wollen das zunächst durch Mittheilung eines Experimentes beweisen.

„Laura Bridgmann wurde im Alter von zwei Jahren völlig blind und taub und büsste sogar den Geruchs- und Geschmackssinn zum grössten Theil ein; nur der Tastsinn blieb ihr noch nach jener Krankheit und — die Intelligenz. Gerade in diesem Falle ist es erstaunlich, was der menschliche Verstand selbst ohne normale Hilfe der äusseren Sinneswahrnehmungen und ohne die Hilfe der Sprache zu leisten vermag. Trotz des äusserst beschränkten Mittels einer nur auf Tastwahrnehmungen beruhenden Verständigung gelang es Dr. Howe, das unglückliche Mädchen zur allmählichen Kenntniss und zum Verständniss der es umgebenden Dinge zu führen und ihm sogar das Lesen und Schreiben mittels erhabener Typen beizubringen.“

Auf das sehr interessante Detail können wir hier nicht eingehen; wir verweisen dafür auf Wasmann. Es gibt also auch eine Geberdensprache, eine Tastsprache, vermittelst deren materielle, aber mit Intelligenz begabte Wesen sich verständlich machen können; es gibt überdies eine Sachsprache, um mich so auszudrücken, vermöge deren jene Wesen sich verständigen können, d. h. sie können mittelst Hinweis auf

[1]) Wasmann S. 78 f.

sinnenfällige Gegenstände durch Annäherung, durch Heranziehung solcher Gegenstände ihre inneren Concepte sich mittheilen, so gegenseitig ihre Intelligenz vervollkommnen, ihre Kenntnisse erweitern. Das ist es auch, worauf die erwähnten Versuche von Lubbock aufgebaut waren. Kam es trotzdem zu keinerlei zuverlässigen Aeusserungen der Intelligenz, blieb der Pudel *Van* nur bei seinem Können stehen, ohne das Schoosshündchen *Patience* in der Sprache, die er gelernt hatte, zu unterrichten, kam dieses selber, trotzdem es oftmals Zeuge der erwähnten Vorgänge gewesen war, niemals auf den so nahe liegenden Einfall, das Benehmen *Van*'s sich zu nutze zu machen, und die mit *food* beschriebene Tafel bei eigenem Hungergefühl zu holen: so kann es für den vorurtheilsfreien Psychologen nicht zweifelhaft sein, dass weder *Van* noch *Patience* Intelligenz in eigenem Sinne des Wortes besassen, sondern nur ihr Herr und Lehrmeister, Sir John Lubbock.

Die Gelehrigkeit der Thiere in der Dressur beweist also nichts für den Besitz eigener Intelligenz.

19. Sechster Fall: Zuweilen hat es den Anschein, als ob die Thiere nicht allein einzelne Dinge, sondern auch Arten und Geschlechter (Gattungen) kännten. Denn es kann ja ein Hund jedwedes Obst vom Fleische, und zahmes Fleisch vom wilden, es kann ein Rind und Schaf jedwedes giftige Kraut von dem diensamen Futter, es kann ein Männlein aller Thierarten jedwedes Weiblein seiner Art von fremden Weiblein unterscheiden. Affen äussern vor ungefährlichen Blindschleichen oder Eidechsen oder Schildkröten eine ähnliche Furcht wie vor giftigen Schlangen, was eine gewisse Kenntniss der systematischen Verwandtschaft im Thierreiche anzudeuten scheint.

Antwort: Die zuletzt erwähnte Handlungsweise der Affen „erklärt sich einfach aus der sinnfälligen äusseren Aehnlichkeit von ungefährlichen mit gefährlichen Reptilien und ist ganz und gar aus den sinnlichen Associationsgesetzen begreiflich. Aus derartigen Beobachtungen schliessen zu wollen, die Affen besässen eine Vorstellung von zoologischer Verwandtschaft, das ist eine ganz grossartige Kritiklosigkeit!“ [1])

Was dann das Erstere betrifft, so lässt sich eine doppelte Antwort geben: *a*) wenn die Thiere wirklich allgemeine Begriffe hätten, wenn sie abgesonderte Begriffe, Art- und Gattungsbegriffe hätten und ein Geschlechtsregister der Dinge im Kopfe trügen, so hätten sie ein ziemlich vollkommenes Erkennen. Mit dieser Vollkommenheit würden sich dann aber nicht die einfältigen Irrthümer vertragen, die man bei den Thieren entdecken kann. „Wenn sie von den verschiedensten Dingen nur einerlei Empfindung haben, so halten sie dieselben

[1]) Wasmann, a. a. O. S. 66.

für einerlei"[1]) *b*): Die besagten Erkenntnisse lassen sich recht wohl aus einem besonderen sinnlichen Erkenntnissvermögen, der sog. sinnlichen Schätzungskraft (*vis aestimativa*)[2]) der Scholastik erklären. Dieses höchste Vermögen des Thieres reicht wirklich schon einigermaassen an den Verstand hinan, oder richtiger gesagt, ersetzt in der Sphäre des Sinnlichen das, was der Mensch so recht eigentlich durch seinen Verstand erzielt. Von neueren Philosophen ward es deshalb „Ahnungsvermögen", „Hellsehen", „unmittelbares Wissen", *analogum rationis* (Wolff) genannt, während es von der Scholastik wohl als *participatio quaedam rationis* bezeichnet wurde. Durch dieses Vermögen ist das Thier in den Stand gesetzt, in dem sinnlich Vorgestellten das objectiv Nützliche wahrzunehmen, und vor allem das, was zur Erhaltung seiner Art und zur Erfüllung seiner Aufgabe in der Naturordnung objectiv nützlich ist, zu erfassen, und zwar vor aller Erfahrung, jedoch nicht unter der Formalität des dem Individuum oder der Art zugekehrten und im allgemeinen oder *in abstracto* erfassten Nutzens oder Schadens, sondern unter der Formalität des dem Individuum *hic et nunc* kundwerdenden Nutzens oder Schadens.[3]) Zunächst sollen einige Beispiele in das Verständniss einführen. Das junge Schaf, das niemals einen Wolf gesehen, erkennt im Wolfe nicht blos einen Gegenstand von bestimmter Färbung und Ausdehnung, sondern auch seinen Feind, den es fliehen muss. Der junge Vogel, der noch kein Nest seiner Art kennt, sammelt zu einer bestimmten Zeit Strohhalme, weil er dieselben irgendwie als auf sich, zu seinem ihn ergötzenden Vortheil, bezogen erkennt. Der Hund, der an Bandwurm leidet, frisst Beifuss, während er sonst diese Pflanze nicht anrührt, und auch dem jungen Hunde ist dieses Verfahren vor aller eigenen Erfahrung eigen.

Wie klar ersichtlich, haben wir hier eine erbliche Anlage des sinnlichen Erkenntnissvermögens vor uns: ferner ist diese Anlage eine

[1]) Reimers, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 3. Ausg. Hamburg. 1773. S. 33. — [2]) E. Wasmann hält irrigerweise die *vis aestimativa* nicht für eine besondere Potenz, und lässt auch den inneren Sinn, das sinnliche Vorstellungsvermögen und das sinnliche Gedächtniss untereinander nicht sachlich, sondern begrifflich verschieden sein. Vgl. s. Thom. 1. p. q. 81. a. 2. ad 2; 1. p. q. 80. a. 1. ad 3; 1. p. q. 78. a. 1. ad 3. *De verit.* q. 25. a. 2. ad 6. — [3]) Dass die *aestimativa* den Nutzen unter dem Gesichtspunkte der gebotenen Ergötzung, den Schaden unter dem Gesichtspunkte des lastenden Uebels erfassen müsse, wie P. Wasmann meint, ist nicht richtig. „Haec institutio innata [der *aestimativa* nämlich] maxime requiritur ad ea opera, quibus sensuum delectatio nulla adiungitur, qualia sunt labores, quos domibus aedificandis, pullis educandis impendunt; ea enim omnino nequeunt usu adamari" (Mausbach, D. Thomae de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn. 1888. S. 18, vgl. auch S. 21.)

specifisch eigenartige, d. h. bei den verschiedenen Thierarten mannigfaltig verschieden zum Zwecke seines und der Art Nutzens und zur Erfüllung seiner und der Art Aufgabe in der Naturordnung. Wasmann macht[1]) darauf aufmerksam, dass die erwähnte erbliche Anlage des sinnlichen Erkenntnissvermögens eine doppelte Seite hat, eine psychische und eine somatische.

„Insofern sie in der Natur der Thierseele begründet ist, müssen wir sie als psychisch bezeichnen; insofern sie dagegen mit der specifischen Beschaffenheit des Nervensystems, der Sinnesorgane, der äusseren Körperwerkzeuge und der vegetativen Organe des Thierleibes auf das wesentlichste verknüpft und durch dieselbe bedingt ist, muss sie somatisch genannt werden. Namentlich diese letztere Seite wird mit den Fortschritten der modernen Biologie, Physiologie und Anatomie immer mehr aufgeklärt werden, wenngleich die Natur des Instinctes stets ein unlösbares Räthsel bleibt."

20. Wie wahr dieser letzte Gedanke ist, erhellt schon zur Genüge aus den angeführten Beispielen. Doch gibt es überdies Thatsachen im Bereiche des thierischen und sinnlichen Lebens, die, wie sie in ganz evidenter Weise den Mangel jeglicher Intelligenz bekunden, so auch in der That selbst bei Annahme einer *vis aestimativa* geradezu als „unlösbares Räthsel" auftreten.

Die männliche Larve des Hirschkäfers verfertigt sich vor ihrer Verpuppung in einen Cocon, dessen Grösse jene der Puppe weit überschreitet und bereits auf die Länge der künftigen Geweihe des Käfers Rücksicht nimmt, der aus der Larve sich entwickeln wird; gesehen hat jene Larve niemals einen vollendeten Hirschkäfer und ebensowenig kann sie durch eigenes „Nachdenken" auf den klugen Einfall kommen, dass sie zu einem männlichen Hirschkäfer mit mächtigem Geweihe bestimmt sei. Das Weibchen des Trichterwicklers schneidet nach einem äusserst sinnreichen mathematisch technischen Problem, welches in die menschliche Wissenschaft erst 1673 durch Huygens eingeführt wurde, das Birkenblatt zurecht und rollt es zu einem Trichter auf, in welchem es dann seine Eier ablegt; auch dieses Thierlein hat niemals ein präparirtes Blatt gesehen, und durch Ueberlegung kann er ebensowenig von jenem Problem wissen, wie er sich denken kann, dass er jetzt „Eier" legen werde, aus denen wiederum junge Trichterwickler sich entwickeln sollen. Der menschliche Säugling endlich gibt seinem Hungergefühle durch Schreien Ausdruck und sucht die Mutterbrust, obgleich er doch die Zweckmässigkeit seines Geschreies und seiner Saugversuche unmöglich vorher durch Erfahrung oder eigenes Nachdenken erkannt haben kann.

Diese Thatsachen also vorausgesetzt fragen wir: Wie lassen sie sich aus der *vis aestimativa* erklären? Es ist unmöglich, hierauf eine Antwort zu geben. Sicher ist's, dass alles sinnliche Begehren und

[1]) S. 27.

Streben auf einer sinnlichen Erkenntniss fusst; aber das „Wie" ist bezüglich der letztgenannten Fälle in absolutes Dunkel gehüllt. Dass nun bei der *vis aestimativa* und dem aus ihr resultirenden Streben durchaus keine Rede sein kann, ergibt sich vor allem aus den zuletzt angeführten Beispielen, welche ja doch das höchste Maas von Leistungsfähigkeit besagen. Andererseits ist es auch bekannt, dass das instinctive Erkenntnissvermögen der Thiere, wie es einerseits als ein gewisses „Hellsehen" erscheint, so andererseits eine nicht minder auffallende Blindheit und Beschränktheit offenbart, durch welche es in offenbarem Gegensatz zu der Intelligenz steht und klar bekundet, dass die tief durchdachte Weisheit des instinctiven Erkennens nicht aus der eigenen Ueberlegung des Thieres stammen kann.

21. Doch wir müssen noch einer Schwierigkeit der modernen Thierpsychologie begegnen. Ihre Vertreter sagen nämlich: Wo Aeusserungen des Seelenlebens der Thiere nach erblichen Gesetzen ohne vorhergehende Erfahrung bei allen Individuen einer Art in constanter und gleichmässiger Weise erfolgen, dort handelt es sich sicher um sinnliches, nicht um geistiges Erkennen; umgekehrt aber sind die übrigen intelligent.

Dagegen macht nun P. Wasmann Folgendes geltend:

*a*: „Es gibt manche ererbte Instincte, die zu ihrer Ausübung eine individuelle Uebung erfordern. So müssen z. B. die Raubthierinstincte der Katzen erst durch instinctives »Spielen« der jungen Kätzchen allmählich entwickelt werden, ohne dass die Thierchen den Zweck dieses Spieles, das ihnen blos angenehm ist, zu erkennen vermögen. Ferner ist die Bethätigung der erblichen Instincte bei Angehörigen derselben Art in höherem oder geringerem Grade durch die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen, welche den instinctiven Trieb in ihnen anregen, mannigfaltig beeinflusst."

*b*: „Eine solche Umkehrung[1]) würde gegen die Logik verstossen."

Das trifft in der That aus einem doppelten Grunde zu: 1°. ist ein ganz natürliches Mittelglied die erbliche sinnliche Anlage mit sinnlicher Erfahrung, so dass Intelligenz gar nicht mitzuspielen braucht; 2°. muss auch, wie P. Wasmann mit Recht sagt, bewiesen werden, dass eine solche Umkehrung auch gerechtfertigt ist.

„Aber weder Ziegler noch Romanes, noch ein anderer moderner Psychologe hat den Beweis dafür erbracht, dass blos die specifisch gleichförmigen Seelenthätigkeiten der Thiere instinctiver Natur seien."[2])

*c*: „Der menschliche Geist hat grossartige Entdeckungen und Erfindungen gemacht, indem er auf dem Wege der Ueberlegung schliesslich zur Kenntniss von neuen Thatsachen gelangte, die er aus Erfahrung noch nicht kannte. Nie-

[1]) wie sie der Einwurf statuirt. — [2]) Wasmann, S. 23.

mand wird deshalb jene Entdeckungen und Erfindungen dem Instincte und nicht der Intelligenz zuschreiben. Es ist daher auch eine verfehlte Einseitigkeit, wenn die moderne Zoologie als wesentliches Kriterium der intelligenten Thätigkeiten gegenüber den instinctiven die sinnliche Erfahrung des Einzelwesens aufstellt." [1])

Aber wir können nach den früher erfolgten Darlegungen direct überdies noch also argumentiren; es ist nachgewiesen worden, dass der einfachste Allgemeinbegriff die wesentliche Scheidung zwischen sinnlichem und geistigem oder intelligentem Erkennen manifestirt, und dass ein wesentlich höheres Element in allen späteren Operationen nicht anzutreffen ist. Daraus aber, dass, gleichwie die sinnliche Erkenntniss zu Combinationen fortschreitet, so *a fortiori* die höhere, geistige Erkenntniss dessen nicht entrathen kann, folgt nothwendig, dass die einfacheren Combinationen des geistigen Erkennens nothwendig erfolgen, wenn der Anfangsgrund des geistigen Erkennens vorliegt. Diese einfacheren Combinationen sind aber zweifellos die Begriffe von Ursache, Wirkung und Zweck.

„Selbst der roheste Wilde kennt das rothe Ding als Tuch oder als Glasperle, als Kleidungsstück oder als Schmuckgegenstand, als Gegenstand des Handels oder des Tausches; er kennt den (wirklichen oder vermeintlichen) Werth desselben, er kennt den Zweck desselben. Er unterscheidet somit die rothe Farbe genau von dem Gegenstande, den Gegenstand von seinem Besitzer; er unterscheidet Mittel und Zweck; kurzum, er erkennt die Beziehungen der Gegenstände seiner Sinneswahrnehmung zu einander und zu ihm selbst; er vergleicht diese Beziehungen und zieht daraus Schlüsse, nach denen er seine Handlungsweise einrichtet." [2])

P. Wasmann hat deshalb vollständig recht, wenn er [3]) schreibt:

„Das Bewusstsein des Zweckes ist das Hauptkriterium und das wesentliche Element, welches die intelligenten Handlungen von den instinctiven unterscheidet."

Können wir deshalb ein subjectives Zweckbewusstsein bezüglich des Thieres nachweisen, gleichviel ob die sinnliche Erfahrung mitspiele oder nicht, so muss ihm wirklich Intelligenz zugeschrieben werden; wenn nicht, so nicht. Nun aber unterliegt es keinem Zweifel — und es ist ein Verdienst der Schrift Wasmann's, dies mit Evidenz nachgewiesen zu haben —, dass die Thiere bis jetzt noch nie dieses subjective Zweckbewusstsein bekundet haben. [4]) Nach den Aeusserungen müssen wir auf den Grund schliessen.

„Wenn wir in der Handlungsweise des Thieres keine erkennbaren Aeusserungen eines Abstractionsvermögens finden, so dürfen wir nicht blos sagen: wir wissen nichts von einem Abstractionsvermögen der Thiere, sondern auch: sie haben keines."

[1]) Wasmann, S. 22. — [2]) Wasmann, a. a. O. S. 57. — [3]) S. 7. — [4]) Wir erinnern daran, dass beim Thiere „der Ausdruck seiner Wahrnehmungen und Affecte nie in willkürlich gewählten, sondern blos in unmittelbaren, natürlichen Zeichen erfolgt, welche von den instinctiven Gesetzen der sinnlichen Vor-

22. Damit ständen wir nun eigentlich am Schlusse unserer Ausführungen, wenn es nicht noch angezeigt erschiene, einen Einwurf zu berücksichtigen, der sich gegen P. Wasmann richtet, insofern derselbe als Einzelfach-Forscher aus dem Mangel an Intelligenz bei den Ameisen jenen Mangel

stellungsassociation geregelt sind. Auch bei vielen Thieren besteht, ihren Lebensverhältnissen entsprechend, ein psychisches Bedürfniss, ihre sinnlichen Wahrnehmungen und Affecte anderen Sinneswesen mitzutheilen ... Das Zirpen der Grille, das Klopfen der Klopfkäfer (*Anobium*) der mannigfaltige Gesang der Vögel, die Paarungslaute der Thiere, die Angstlaute oder Warnlaute der Thiere, wodurch sie ihre Feinde von sich abhalten oder andere ihresgleichen zur Flucht vor den Feinden anregen, gehören in die Klasse der natürlich sinnlichen Zeichen. Selbst die Fühlersprache der Ameisen, welche nicht in unmittelbarer Beziehung zum Fortpflanzungsgeschäfte oder zu individuellen Bedürfnissen der Selbsterhaltung steht, sondern den mannigfaltigen Anforderungen eines geselligen Zusammenwirkens dient, wie wir es bei keinem höheren Thiere finden, selbst dieses der menschlichen Sprache vergleichbarste Verkehrsmittel erhebt sich nicht über das Niveau der unmittelbaren, natürlichen, unwillkürlichen d. h. nicht durch individuelle Ueberlegung bestimmten sinnlichen Zeichen." (Wasmann, a. a. O. S. 81.) Dann fehlt beim Thiere auch vollständig jene Form des Lernens, wo das Individuum „aus früheren Erfahrungen auf neue Verhältnisse selbständig schliesst. Ein derartiges Lernen bietet einen wirklichen Beweis für die Intelligenz des betreffenden Wesens; denn hier genügen nicht mehr die durch sinnliche unmittelbar gebildeten neuen Vorstellungsassociationen, sondern es kommt noch ein wesentlich höheres psychisches Element hinzu: das intelligente Vergleichen früherer Verhältnisse mit den neuen und die aus diesem Vergleiche gezogenen Schlüsse. Ein solches Lernen ist unerklärlich ohne das Vermögen einer wirklichen Einsicht in die Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Mittel und Zweck. Es setzt somit bei dem Lernenden eine Intelligenz im wirklichen und eigentlichen Sinne des Wortes voraus." (Wasmann, S. 109.) Es weist dann P. Wasmann nach, dass sowohl bei den höheren Thieren kein Lernen sich constatiren lässt, das auf diese psychischen Factoren mit Sicherheit hinweist, dass keine Thatsachen vorliegen, welche ohne ein formelles Schlussvermögen unerklärlich sind; er zeigt dann aber auch überdies, dass „es nicht wenige Thatsachen gibt, die mit einer derartigen Annahme unvereinbar sind. Die unverbrüchliche Anhänglichkeit der aus geraubten Puppen stammenden »Sklaven« an ihre Räuber: die Unfähigkeit der Ameisen, ihre Baukunst für wirklich neue Zwecke intelligent zu verwerthen, z. B. um eine Brücke zum Honig zu bauen: die eifrige Erziehung der *Lomechusa*-Larven durch die Ameisen, trotz des grossen Schadens, den ihnen diese Kuckucksbrut zufügt, — diese und noch viele andere Erscheinungen sprechen gegen die Annahme eines intelligenten Schlussvermögens der Ameisen. Aber auch bei den höheren Thieren fehlt dieser psychische Factor, ebenso wie er bei den Ameisen fehlt. Die Affen haben in freier Natur seit Jahrtausenden noch nicht den Gebrauch des Feuers gelernt; trotz unzähliger zufälliger Erfahrungen sind sie noch nicht so weit gekommen, Steine oder Baumäste als Waffen zu gebrauchen; in dem Adaptionsinstincte der höheren Thiere zeigen sich ganz ähnliche Züge der

für alle Thiere zu deduciren sucht.[1]) Er lautet nämlich[2]): Die Ameisen sind in ihrer ganzen Organisation, namentlich aber in der Bildung ihres Nervensystems, von den höheren Säugethieren und dem Menschen so weit verschieden, dass ihr Seelenleben mit demjenigen der letzteren selbstverständlich keinen Vergleich aushalten kann. Es ist daher wohl möglich, dass die höheren Säugethiere Intelligenz haben, nicht aber die Ameisen. — Diesen Einwand unterzieht nun Wasmann einer eingehenden anatomischen und physiologischen Kritik, in welcher er die absolute Haltlosigkeit desselben überzeugend darthut. Es ist nicht möglich, im einzelnen ihm hierin zu folgen. Deshalb verzeichnen wir die Resultate.

1. „Obwohl der anatomische Bau und die entsprechende physiologische Wirkungsweise der Sinnesorgane der Ameisen nicht als homolog, sondern blos als analog mit dem Bau und der Wirkungsweise der Sinnesorgane der höheren Thiere und des Menschen gelten kann, können und müssen wir trotzdem sagen: die Ameisen haben Gesichtswahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen und Tastwahrnehmungen im eigentlichen, nicht blos im übertragenen Sinne. Der Unterschied derselben von den entsprechenden menschlichen Sinneswahrnehmungen ist zwar grossentheils ein qualitativer, nicht blos ein quantitativer. Aber die Gesichtswahrnehmung eines Gegenstandes ist und bleibt, mag sie nun durch ein Wirbelthierauge oder durch ein Netzauge erfolgen, immerhin eine wahre und wirkliche Gesichtswahrnehmung in der strengen Bedeutung des Wortes. Der Begriff »Gesichtswahrnehmung« ist ein generischer Begriff, welcher unter sich verschiedene specifische Begriffe fasst, denen die Merkmale jenes Begriffes im eigentlichen und nicht blos im analogen (übertragenen) Sinne zukommen.“[3])

2. „Obwohl das Nervensystem der Gliederthiere nach einem anderen anatomischen Plane gebaut ist als jenes der Wirbelthiere, und deshalb dem vegetativen wie dem psychischen Leben der Gliederthiere andere nervöse

offenbaren Unvernünftigkeit wie in der *Lomechusa*-Pflege der Ameisen.“ (Wasmann, a. a. O. S. 109 f.) — Bezüglich der Zweckerkenntniss der Thiere schliesslich noch ein kleiner Nachtrag. Wie Wasmann S. 86 bemerkt, gibt man neuerdings zu, dass bei den Ameisen und deren Gästen deren sinnliche Instincte genügen, um die scheinbar zweckbewusste Handlungsweise zu erklären. Bezüglich der höheren Thiere dagegen behauptet Prof. Emery (bei Wasmann, S. 85), dass ein Hund, der an der Thüre kratzt, weil er hereinkommen möchte, eine Katze, welche, weil sie die Thüre zum Speisezimmer verschlossen findet, auf einem anderen ihr bekannten Wege in jenes Zimmer zu kommen suche, weil die Vorstellung der dort gebotenen Leckerbissen sie locke, Intelligenz verrathen. Nach W. kommt das daher, dass man die Vermenschlichung jener Thiere allzu lieb gewonnen hat.

[1]) Es ist klar, dass dieser Einwurf uns nicht berührt, weil unsere Ausführungen ganz allgemein lauteten, und das Ameisenleben nur nebenbei berücksichtigten. — [2]) vgl. Wasmann, S. 89. — [3]) a. a. O. S. 94.

Centralorgane vorstehen [1]), die denen der Wirbelthiere nur analog sind, so fehlt es doch auch in den Nervencentren der Gliederthiere nicht an den organischen Grundlagen für psychische Association. Edinger [2]) hat dies selbst bewiesen, indem er bei Betrachtung des anatomischen Baues des ersten Abdominalganglions des Flusskrebses auf die durch mannigfaltige Ausläufer verbundenenen Nervenzellen hinweist und dann ausruft: »Wie viele Möglichkeiten der Association sind schon in diesem einfachen Knoten gegeben!« [3]) Das Gehirn einer Ameise ist doch ein weit vollkommeneres nervöses Centralorgan als ein Nervenknoten im Hinterleibe des Flusskrebses! Weshalb soll also einer Ameise das Associationsvermögen aus »anatomischen Gründen« abgesprochen werden? Wäre der Mangel einer Hirnrinde, wie sie den Wirbelthieren zukommt, hierfür maasgebend, so müsste ja eine Ameise in ihren normalen Lebensthätigkeiten sich ebenso »hirnlos«, d. h. völlig unbeholfen benehmen wie ein höheres Wirbelthier, dem man durch künstliche Amputation die Hirnrinde entfernt hat. Diese Folgerung steht aber in offenbarem Widerspruche mit den biologischen Thatsachen; daher ist auch die ihr zu grunde liegende Beweisführung unhaltbar." [4])

3. „Die vergleichende Morphologie und Anatomie des Nervensystems lässt es somit ganz gerechtfertigt erscheinen, wenn man einen einheitlichen Maasstab an die psychischen Leistungen der Gliederthiere wie der Wirbelthiere legt. Man darf, auch vom rein zoologischen Standpunkte aus, ähnliche Anforderungen stellen an das sinnliche Erkenntniss- und Strebevermögen einer Ameise wie eines Hundes. Da aber die moderne Thierpsychologie eben dieses sinnliche Associationsvermögen als »Intelligenz« der Thiere bezeichnet, so folgt daraus, dass wir auch denselben kritischen Maasstab an die »Intelligenz« einer Ameise und eines höheren Säugethieres legen dürfen . . ."

„Wenn somit einige unserer Gegner vorgeben, die Intelligenz der Insecten könne deshalb keinen Vergleich mit derjenigen der höheren Wirbelthiere aushalten, weil beide »so differente Aeste am Stamme des Thierreiches darstellen«, so sieht dies fast einer Ausflucht ähnlich, durch die man sich einer klaren Analyse der psychologischen Begriffe zu entziehen sucht. Wir dagegen verlangen gleiches Recht für die psychologische Beurtheilung aller Sinneswesen; nach denselben kritischen Principien müssen wir bei allen vorangehen. Solche Seelenthätigkeiten, welche wir bei Hunden oder Affen als intelligent bezeichnen würden, können und müssen wir auch bei Ameisen als intelligent bezeichnen, trotz der anatomischen Verschiedenheit der Ameisenaugen von den Affenaugen und des Ameisenhirns vom Affenhirn. Wenn z. B. Ameisen Schildwachen ausstellen, um sich gegen feindliche Ueberfälle zu schützen, und wenn Affen bei Plünderung einer Baumanpflanzung ebenfalls Schildwachen ausstellen, so müssen wir diese beiden Thätigkeiten mit gleichem psychologischem Maasstabe messen. Es ist völlig unhaltbar, aus blos anatomischen Gründen eine

[1]) Bei den Wirbelthieren ist das Centralnervensystem ein Hirn-Rückenmark, bei den Gliederthieren ein Hirn-Bauchmark, d. h. der Markstrang liegt auf der Bauchseite. — [2]) Vorlesungen über den Bau der nervösen Centralorgane des Menschen und der Thiere. 5. Aufl. Leipzig. 1896. [3]) a. a. O. S. 28. — [4]) Wasmann, S. 96.

und dieselbe Handlung bei den Affen als »intelligent« zu bezeichnen, bei den Ameisen dagegen als »instinctiv«. Und wenn ein Hund einem gefürchteten Rivalen begegnet und knurrend und zähnefletschend ihm ausweicht, so ist das eine ganz gleichwerthige psychische Aeusserung, wie wenn eine Ameise einer feindlichen Ameise mit drohend geöffneten Kiefern aus dem Wege geht. Die Kleinheit der Ameise berechtigt uns nicht, einen anderen Maasstab an ihr Seelenleben zu legen als an dasjenige des Hundes. Auch die anatomische Verschiedenheit ihrer Sinnesorgane und ihres Nervensystems gibt uns dazu kein Recht; denn es kommt bei der Beurtheilung des psychischen Werthes einer thierischen Thätigkeit nicht so sehr darauf an, welcher organischen Werkzeuge sie sich bedient, sondern wie sie sich derselben bedient."[1])

Sicherlich gilt von dieser Selbstvertheidigung genau dasselbe, was ein Gegner Wasmann's, Dr. C. Smalian, dem ganzen Buche Wasmann's: „Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen" nachrühmt: „Es ist ein Muster strenger Wissenschaftlichkeit, die der Phantasie straffe Fesseln anlegt, damit sie uns nicht bei der Beurtheilung der natürlichen Dinge durchgehe."[2])

[1]) Wasmann, S. 97 und S. 100. — [2]) Wasmann, a. a. O. S. 88.

# Recensionen und Referate.

**Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele.** Eine neue Erkenntnisstheorie. Von Ernst Fr. Wyneken, Dr. phil. Heidelberg, Winter. 1901. gr. 8. X, 446. ℳ 15.

Es ist ein merkwürdiges Buch, das hiemit zur Besprechung gelangt. „Das Ding an sich" scheint in's Kant'sche Lager zu führen; „das Naturgesetz der Seele" aber in den Kreisen der Naturwissenschaft sich bewegen zu wollen. „Eine neue Erkenntnisstheorie" jedoch gehört in die Hallen der Philosophie und erregt die Neugierde, wo sie etwa ihre Nachbarn oder Freunde suchen wird.

Die Sache erklärt sich so: Der Hr. Vf. steht ganz auf dem Boden der neueren Philosophie seit Cartesius (S. 209)[1]), findet aber zu seinem Bedauern, „dass der grosse Königsberger Philosoph sein eigentliches Ziel ganz unleugbar verfehlt hat" (S. 20), und selber seinen Standpunkt verurtheilte, da er in der „Vorrede zur zweiten Ausgabe" der „Kritik der reinen Vernunft" schrieb:

„Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen anderen Weg ein-

[1]) An Cartesius hat Wyneken natürlich auch allerlei Ausstellungen zu machen, die aber sehr fraglichen Werthes sind. Ich wüsste überhaupt nicht, wie man, mit Kant'scher Brille versehen, über jenen erschrecklich eitlen Mann richtig urtheilen soll. Und doch wäre dies unerlässlich! Sonst kann man bei Leibniz unmöglich sich vollkommen zurecht finden. Cartesius ist nichts als ein verschlechterter, ob seiner Eitelkeit an der Scholastik und den Jesuiten sich reibender, von der durch die Glaubensspaltung zerklüfteten Gelehrten-Welt misbrauchter Scholastiker — ganz besonders ein verwässerter und fragmentirter Anselmus! Letzteres bemerkte schon Leibniz. Will man bei Cartesius Licht und Schatten recht vertheilen, muss man Anselm zuerst studiren und verstehen. Vielleicht entschliesst sich Hr. Wyneken einmal dazu. Wenn ja, dann bitte ich dringend, alle Kant'schen Tätowirungen vorher zu beseitigen — sonst ist es besser, er lasse Anselm nach wie vor bei Seite.

schlagen muss; im gleichen, wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, dass ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloses Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg, womöglich, ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war."

Dementsprechend übt der Hr. Vf. an den Aufstellungen Kant's das ganze Buch hindurch eine sehr ausgiebige, zum theil grundstürzende Kritik. In diesem negativen Resultat Wyneken's liegt wohl der eigentliche Werth seiner Arbeit. Für den scholastischen Leser wenigstens bedeuten die diesbezüglichen Darlegungen keinen geringen Trost: wohl oder übel wird er inne, wie bitter es sich rächt, hochnäsig an der Philosophie der Vorzeit sich zu vergreifen.

Nun sollte man meinen, der H. Vf. werde sich von Kant lossagen und einem anderen Führer sich vertrauen oder ganz neue, selbsteigene Wege wandeln! Kant wird zwar fleissig umgedeutet und corrigirt — aber von Kant wird doch ausgegangen und mit ihm weiter gearbeitet, und alle Neuheit und Originalität besteht schliesslich darin, dass der Kantianismus (im weitesten Sinne genommen) wie ein anderer Laokoon wiederum einen Kraftversuch gemacht hat, seiner Quäler sich zu erwehren. Ob nun dieser neue Versuch mehr geeignet ist, die verlorene Freiheit wieder zu gewinnen, denn die früheren, das bleibt allerdings in Frage. Referent bedauert — ohne damit anderweitigen Urtheilen irgendwie präjudiciren zu wollen —, das verneinen zu müssen. Weit entfernt, durch Wyneken aus dem Idealismus etwas herauszukommen, sinken wir nur weiter hinab. Er bedauert dies um so mehr, als mit diesem neuen Versuch die so wünschenswerthe Verständigung der verschiedenen Lager sicher nicht erleichtert wurde.

Wie kommt nun Hr. Wyneken zu seinem „Naturgesetz der Seele"?

„Die Frage nach dem unbekannten Dinge an sich[1]) führte uns zu der Erkenntniss, dass auch Kant das Ding an sich als völlig unbekanntes nicht festzuhalten vermochte[2]), und ein kritischer Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft bewies uns, dass dieselbe durch die Auffassung vom Dinge an sich als völlig unbekanntem einfach lahm gelegt werden musste, weil eine rein subjective Gesetzmässigkeit in keiner Weise ausreichte, um die von der Naturwissenschaft gesuchte der Erscheinungswelt als einer gegebenen zu erklären. Andererseits stellten sich uns die von ihr anstatt des unbekannten Dinges an sich angenommenen Atome und Moleküle nicht nur als Hypothesen dar — das würde gegen ihre Existenz nichts beweisen . . . — sondern als Fic-

[1]) Cap. I. Wie kommt der Mensch auf das „Ding an sich"? S. 9—19. Antw.: „Durch die zwingende Rückwendung auf sich selbst." Vgl. S. 128. — [2]) Cap. II. Kant und das Ding an sich. S. 19—75.

tionen d. h. als undenkbare und daher unhaltbare Annahmen, sofern die fortgesetzte Theilung des Stoffes auf letzte, aber wirklich untheilbare Theile nicht führen konnte, während doch das Postulat unserer Vernunft solche unabweislich forderte. Wir fanden dann, dass im gesammten Erfahrungsgebiete uns nur ein Gegenstand als ein solch wirklicher bekannt sei, nämlich unsere Seele als untheilbare Bewusstseinseinheit.

„Daraus ergab sich die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Hypothese, dass es Seelen seien, welche der Erscheinungswelt zu grunde liegen!“ [1])

Damit sind wir vom Kant'schen Ding an sich mit Zubehör zu einem wirklichen und wahrhaften Hylozoismus eigener Art gelangt, der sich bei genauerer Vorstellung als Panpsychismus und noch genauer als Pantheletismus ausweist. Wer hätte das gedacht? Das ist allerdings etwas Neues! — Im Interesse des philosophirenden Menschenverstandes aber, der von der Innen- und Aussenwelt etwas erkennen möchte, ohne in den Bann gewisser Zauberformeln sich schlagen zu lassen, wird man demgegenüber doch fragen dürfen und müssen: Warum sollen denn Moleküle und Atome, die der Naturforscher mit seinem Naturtechniker (wenn ich so sagen darf) jeweils nicht mehr weiter theilen und spalten kann, deshalb zur blosen Fiction werden, weil sie dem Philosophen, der auf der Jagd nach dem Metaphysischen im Gebiete der Naturwissenschaften streift, als Stoffliches ihrer metaphysischen Natur nach immer noch weiter theilbar sind? Gibt es denn keine Grenzen mehr zwischen Natur-Wissenschaft und Natur-Philosophie, zwischen Physik und Metaphysik, zwischen Geist und Materie und so fort? [2])

Aber der Dualismus von Stoff und Kraft ist ein philosophisches Unding und muss vor allem beseitigt werden — belehrt uns der Hr. Vf. [3])

„Diese unsere jetzige Untersuchung geht auf dem Wege der Induction vorwärts. Da ist vor uns die Welt, die wir erkennen, begreifen, verstehen wollen. Wir fragen also zunächst nicht nach dem Wesen der Welt, sondern nach ihren Bestandtheilen. Woraus besteht eigentlich diese Welt? Das ist unsere Frage. Die Naturwissenschaft antwortet: Aus gewissen Grundstoffen, die unter sich wieder sehr verschieden sind wie Aether und Elemente . . . Was ist nun das gemeinsame Wesen dieser letzten Bestandtheile, welches uns berechtigt, sie als »Elemente« unter einem Begriffe zu befassen? Das ist ihr stofflicher Charakter zunächst d. h. die bei ihnen nachweisbare Raumerfüllung; das ist sodann ihre Fähigkeit, Verbindungen mit einander einzugehen, zwar

[1]) Cap. III. Das Ding an sich und die Naturwissenschaft, S. 75—128 und Cap. IV. Das Ding an sich als Hypothese, S. 128—157. [2]) Wenn die älteren Philosophen vielfach mit naturwissenschaftlichen Problemen sich beschäftigten, so vertreten sie hierin eben die damals noch nicht selbständig etablirte Naturwissenschaft, sie waren Philosophen und Naturforscher zugleich. Heute liegt die Sache anders; nur die reinliche Scheidung kann vor beiderseitiger Schädigung bewahren. Wer Beides betreibt, muss sorgsam die Titel und Competenzen auseinander halten. — [3]) z. B. S. 93 u. ö.

nicht jedes mit jedem, auch nicht jedes mit vielem gleich leicht, aber doch so untereinander, dass jedes wenigstens indirect mit jedem anderen in Verbindung steht. Diese letztere Beschaffenheit führt nun auf das Postulat des Nachweises von einem ihnen allen Gemeinsamen . . . Dies wird nun aber einer »mehrfachen Deutung« fähig sein.

„Hier entsteht nun das bedeutungsvollste Postulat, letzte wirklich nicht mehr theilbare d. h. auch nicht mehr theilbar zu denkende (!) Elemente zu finden, die aber zugleich die Fähigkeit, Verbindungen mit einander einzugehen, haben müssen." S. 145 ff.

Vielleicht frägt an diesem Punkt der aufmerksame Leser mit dem Referenten: Wo stehen wir jetzt? Haben wir das Grenzgebiet der Naturwissenschaft nicht schon hinter uns und stehen bereits auf metaphysischem Boden?

„Noch einmal" — so fährt Wyneken fort — „führt das auf einen mehrdeutigen Schluss, indem man, in der Erscheinungswelt stehen bleibend, entweder die letzten Bestandtheile zwar als stofflich, aber durch keine Macht der Welt weiter zerlegbar vorstellt; oder aber das Stoffliche ganz preisgibt, dann jedoch zugleich damit jedes Einzelsubstrat, indem man beschliesst, nur noch Energien in Betracht zu ziehen. So tritt neben Victor Meyer auf der einen Seite Wilhelm Ostwald auf der anderen. Allein, dass das erstere Glied dieser Alternative nicht ausreicht, liegt zu tage, da ein Stoffliches als wieder theilbar gedacht werden muss . . . Aber auch das zweite Glied erweist sich als unhaltbar, weil dem Denken alsdann jeder Anhaltspunkt für die Begreiflichkeit der Differenzirung von Energien in verschiedene Arten fehlt, vielmehr alles Dasein in eine Gesammtenergie fliessen müsste, wenn nicht verschiedene, in sich selbständige Energiecentren angenommen werden." S. 147.

Mit dieser Forderung wirklich untheilbarer Energiecentren glaubt Wyneken den Dualismus von Stoff und Kraft glücklich überwunden zu haben.

„Dennoch setzt hier noch einmal eine wichtige Mehrdeutigkeit ein, im Grunde die von Kant und Leibniz. Man kann sagen: Das Postulat ist nicht weiter erfüllbar; das Ding an sich bleibt absolut unbekannt. Wir haben gesehen, dass Kant diesen Standpunkt nicht inne hielt, und dass wir ihn der modernen Wissenschaft (bezw. Erfahrung!) gegenüber jetzt noch viel weniger aufrecht zu halten vermögen. Dann freilich bleibt nur das Andere übrig: In dem ganzen Gebiete menschlicher Erfahrung kennen wir nur eine reale Thatsache, welche jenem Postulate entspricht: unsere Bewusstseinseinheit, unsere Seele. Und so bleibt dann nur eine Möglichkeit als Hypothese übrig: Die ganze Welt besteht aus Seelen." S. 147 f.

Gewiss, das Postulat Wyneken's ist nicht erfüllbar — so dünkt auch uns. Aber dass dann blos der Panpsychismus Wyneken's übrig bliebe als Hypothese, das dünkt uns ganz und gar nicht. Und seitdem die Menschheit philosophirt, hat es an verschiedenen anderen Wegen nicht gefehlt. Wenn man schon alle Arbeit früherer Jahrhunderte über-

legen und vornehm ignoriren zu können glaubt, dann halte man sich z. B. wenigstens an Hegel, dessen Synthese der Gegensätze entschieden einem so schemenhaften Dyna-Monismus vorzuziehen ist. Und wem das Ding an sich noch nicht jede Anwandlung von Humor rauben konnte, der denkt: Ich sorge für meinen annoch gesunden Menschenverstand und gebe die Selbstquälerei des Philosophirens einfach auf; es möchte mir ansonst gar begegnen, dass mir Einer von der Naturwissenschaft zumuthet, ich solle meine „Bewusstseinseinheit" d. h. meine „Seele" (und damit so nebenbei mich selber) als Kraftcentrum unter das Experiment geben, ob er nicht etwa doch irgend etwas Stoffliches mir auspresse. Hr. Wyneken versichert zwar, das sei undenkbar — aber der redet als gelehrter Philosoph; — mir selber will vorkommen, der Realunterschied von Stoff und Kraft habe viel für sich; jedenfalls die Herren vom Experiment verstehen da wenig Spass: ich fürchte, ich verlöre über ihren Künsten am Ende sogar meine untheilbare Bewusstseinseinheit d. h. meine Seele.

Aber so tragisch brauchen wir die Dinger noch lange nicht zu nehmen, dass wir an der Philosophie verzweifeln: Das schwindsüchtige „Ding an sich" überlassen wir seinem unabwendbaren Schicksal, laden Hrn. Wyneken ein, unserem Beispiel zu folgen und machen ihn aufmerksam, dass er sich im Medicament für das kranke Wesen, dem er aufhelfen will, ganz erschrecklich vergriffen hat. Seit wann ist denn „Bewusstseinseinheit" = „Seele"? Bislang hat man gemeint: Bewusstseinseinheit sei eine Vollkommenheit, also eine Qualität des Bewusstseins; Bewusstsein aber eine Affection oder Zuständlichkeit der vernünftigen Seele; Affectionen und Qualitäten aber setzten zwar einen Träger voraus, seien aber mit diesem keineswegs identisch! Und nun soll das nicht mehr so sein! Warum? Offenbar, damit der „Idealismus" noch länger die armen Haus- und Volksphilosophen gleich Hexen von ehedem foltern könne. Dagegen protestiren wir — und philosophiren weiter nach unserer Manier.

Dabei erlauben wir uns, bevor wir Hrn. Wyneken wieder zum Wort einladen, unserer naiven Verwunderung Ausdruck zu geben, dass der Urheber einer „neuen Erkenntnisstheorie" gar so viel bei den Naturwissenschaftlern zur Schule geht. Wir haben bisher gemeint — und gestatten uns, das weiter zu meinen —, die Erkenntnisstheorie hätten die Herren vom Experiment von uns theoretischen Philosophen zu beziehen, nicht umgekehrt wir von ihnen. *Suum cuique!* Freilich hat uns Kant grausam discreditirt: Da hat Hr. Wyneken vollständig recht. Aber sollen wir uns nichtsdestoweniger zu Martyrern Kant's machen? — Hr. Wyneken hat das allerdings gethan — zum aufrichtigen Leidwesen des Referenten.

Es „ergab sich die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Hypothese, dass es Seelen seien, welche der Erscheinungswelt zu grunde liegen. Allein unmittelbar bekannt war uns doch nur unsere eigene Seeleneinheit. Wie liess es sich nun darthun, dass die objective Welt aus Seelen bestehe? Falls sich die Identität der äusseren und inneren Vorgänge in irgend einem Falle nachweisen liesse, so dass alle dieselben Vorgänge nach der objectiven wie subjectiven Seite zugleich erkennbar gemacht würden, so wäre damit sozusagen das Ding an sich festgelegt, und zwar als eine Seele, welche äussere bezw. objective Lagen innerlich bezw. subjectiv erlebte. Und diesen Nachweis haben wir geführt, allerdings unter Zuhilfenahme einer weiteren Hypothese, aber einer solchen, die als durchaus denknothwendig sich ergab. Eingestandenermaassen setzten wir mit der Seelenmonade als erster Hypothese ein, auf die uns übrigens die Deductionen sowohl Kant's, wie der Naturwissenschaften, wie auch der Begriff des Seins in zwingender Weise geführt hatten. Und zu dieser Hypothese gehörte weiter die zwingende Annahme, dass, wenn diese Welt als aus Seelenmonaden bestehend angenommen werden solle, dieser Weltzusammenhang als steter Wechsel im Beharrlichen der Erscheinung nur zu erklären sei durch eine gegenseitige Einwirkung der Monaden auf einander als Kräfte, jedoch unter Annahme einer Erschöpfung der Kraft in der Einwirkung, die den Wechsel möglich mache. Und hier nun nehmen wir — dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend — die weitere Hypothese zu Hilfe, indem wir uns den denkbar einfachsten Fall solcher Einwirkung seitens zweier Monaden auf einander, der an sich also nicht aufzeigbar ist, vorstellten. Es ergaben sich dann für jede der beiden Monaden die dreifache Möglichkeit des Ueberwältigtwerdens, des Ueberwältigens und des Gleichgewichtes.

„Die Frage war: Wie werden diese objectiven Lagen von der Einzelmonade subjectiv erlebt? Hier kam uns zunächst die rein empirische und daher völlig vorurtheilsfreie Psychologie entgegen, welche schon längst, unter so gut wie allgemeiner Anerkennung, alle Seelenäusserungen auf drei als die letzten zurückgeführt hatte: Erkennen, Fühlen und Wollen. Eine einfache Betrachtung ergab nun, dass sich alsdann das Fühlen als ein Ueberwältigtwerden, das Wollen als ein Ueberwältigen und das Erkennen als ein Auseinanderhalten darstellte, und noch genauer gefasst, da wir im Willen als Kraft die eine Grundkraft erkannten, das Fühlen als überwältigter Wille, das Wollen als Wille im besonderen Sinne und das Erkennen als Gleichgewicht des Willens." (S. 190.)

Auf diese Weise glaubt der Vf. „den Schlüssel zur Gesetzmässigkeit dieser Erscheinungswelt" gefunden zu haben, ohne mit Kant lehren zu müssen, „dass wir allein mit unserem Geiste die Gesetzmässigkeit in die Erscheinungswelt hineinbrächten." Diese Gesetzmässigkeit aber ist es eben, die Wyneken erklären will. Die Monaden oder eigentlich Dynamonaden stehen zu einander in Beziehung und wechseln diese Beziehungen oder Lagen. Im Wechsel ist aber auch etwas Beharrliches, regelmässig Wiederkehrendes, eine normale Abfolge.

Diese normale Abfolge vom Ueberwältigtwerden durch das Gleichgewicht zum Ueberwältigen und von da wieder abwärts

durchs Gleichgewicht zum Ueberwältigtwerden usw. stellt in der Nothwendigkeit der Reihe ein Gesetz dar, und dieses Gesetz ist das Naturgesetz der Seele: es bietet uns die so lange vergeblich gesuchte, endlich glücklich gefundene „Mechanik des Geistes!“ [1])

Nun haben wir's: Ding an sich = Seele = Bewusstseinseinheit = eine Grundkraft = Wille = geistige Mechanik.

Der materielle Stoff ist verschwunden; die Körperwelt ist ganz nebenbei abhanden gekommen; [2]) der Seele ist die Arbeit ganz bedeutend erleichtert, sie hat nichts mehr zu beseelen; der Verstand ist aufgegangen in die eine Grundkraft; die Freiheit ist die teleologische Richtung der immateriellen Dynamonaden im lustigen Drehwirbel des Ueberwältigtwerdens, Auseinanderhaltens oder Gleichgewichtes, Ueberwältigens zum Zwecke eines unbekannten Abschlusses. [3])

Das sind die Postulate und Grundlagen der neuen Erkenntnisstheorie! Sie wird in den folgenden Capiteln nach verschiedenen Seiten ausgestattet und angewandt. [4]) Wer sich dafür interessirt, nehme gefl. das Buch Wyneken's selber zur Hand. Referent seinerseits kann es nicht als seine Aufgabe erachten, ein so total verkehrtes System [5]) weiter hier zu analy-

[1]) Cap. II. Das Ding an sich unter dem Gesetz. S. 189–213. — [2]) Es kommen zwar die Ausdrücke Körper und Stoff beim Vf. vor z. B. S. 292 Körper der Thierseele „ein zu ihrem Dienste eingerichtetes System“ S. 293 Stoffseele usw., aber man hüte sich, diese Begriffe im landläufigen Sinne zu nehmen! Für Wyneken ist ja alle Aussenwelt blos die Kehrseite des Ich, und durch das Vorstellen werden Seelen in Materie verwandelt (S. 157)! Da müsste die alten Gnostiker der blasse Neid verzehren ob solcher Entdeckung! — Es ist überhaupt erschrecklich und für den aufmerksamen Leser keine geringe Qual, so ziemlich die meisten Begriffe umgedichtet zu finden. — [3]) „. . . So viel ist sicher: Das Leben endet mit einem grossen Fragezeichen, ja mit einer ganz bestimmten Frage. Denn wenn eine ganze Reihe von mehr oder weniger wichtigen und bedeutsamen Wozu? (das) Mannesalter bestimmte, so erhebt sich mit dem beginnenden Greisenalter immer gewaltiger die Schlussfrage: Wozu das Ganze? und eindringlicher noch aus ihr die andere: Wozu eigentlich du selbst? — Ob Antwort auf diese Fragen möglich ist? Jedenfalls wird es davon abhängen, ob das Leben mit dem Schrei der Verzweiflung abschliesst, oder in die gesicherte Stille versöhnenden Friedens ausklingt!“ S. 445 6. — [4]) Es folgen: Cap. VII. Das Ding an sich und der Vorstellungsverlauf. S. 213–228. Cap. VIII. Das Ding an sich und sein *a priori*. S. 228–251. Cap. IX. Das Ding an sich und die Kategorien des Verstandes. S. 251–291. Cap. X. Das Ding an sich als menschliche Seele. S. 291–335. Cap. XI. Die menschliche Seele und der Zweck. S. 335–354. Cap. XII. Das menschliche Erkennen in Kunst und Wissenschaft. S. 354–446. — [5]) An den richtigen Gedanken, die sich gleichwohl im Buche finden, ist das System höchst unschuldig. Und würde es sich um die Seele als eigentliche ψυχή, als belebendes Princip handeln, so liesse sich für die ungeistigen Stufen des psychischen Lebens auch über das behauptete „Naturgesetz der Seele“ Einiges reden. Aber es handelt sich ja um „Mechanik des Geistes“!

siren. Seine Seelenmonade hat mehr als genug im bisherigen nicht blos »sich überwältigen« und zu Empfindungsurtheilen veranlassen, sondern nachgerade vergewaltigen lassen: Sie protestirt!

Wir verabschieden uns beim Hrn. Vf. mit dem lebhaften Bedauern, dass er mit all' seiner wissenschaftlichen Ausrüstung und all' seinem philosophischen Ernste ein neues Opfer des unersättlichen Kant-Moloches darstellt —, schlagen ihm vor, sein Buch umzutaufen event. auf den Titel: „Kritik Kant's vom Standpunkt des mechanischen Pantheletismus aus“ — und verkünden als Parole: Weg von dem unseligen Kant und zurück zum gesunden Menschenverstand!

Metten (Bayern). **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

---

**Philosophische Propädeutik** für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium, bearbeitet von Dr. Otto Willmann in Prag. I. Theil: **Logik.** Freiburg i. Br., Herder. 1901. 132 S. ℳ 1,80.

Nach dem Begleitschreiben des Verfassers zu schliessen, besteht in Oesterreich noch seit dem Jahre 1849 die Vorschrift, an den Gymnasien und Oberrealschulen propädeutische Philosophie zu lehren. Bei uns in Preussen ist man von diesem Lehrfache seit ungefähr zwanzig Jahren abgekommen, in Süddeutschland, z. B. in Württemberg, wird jetzt noch wöchentlich eine Stunde darauf verwendet. Beim Durchlesen des Buches aus der Hand Willmann's kam mir der Gedanke, wenn an allen höheren Schulen eine solche Logik, ich will hinzufügen, von einem guten Lehrer, vorgetragen würde, so könnte dies zur gründlichen Ausbildung der Schüler wesentlich beitragen, besonders der deutsche Aufsatz müsste sehr an Folgerichtigkeit gewinnen, und jeder Abiturient wäre für das ganze Leben mit einer Ausrüstung versehen, die ihn befähigt, an die selbständige Ausarbeitung eines jeden Themas heranzutreten.

Von der Aufsatzlehre geht denn auch der Verfasser in der Einleitung aus, um für sein Buch eine dem propädeutischen Charakter seiner Logik entsprechende Eintheilung für seine Abhandlung zu gewinnen. Es soll in vier Abschnitten die Rede sein von Denkthätigkeiten, Denkformen, Denkgesetzen und Denkoperationen. Unter Denkthätigkeiten versteht der Verfasser das Verstandesdenken, das discursive Denken, die Auffassung des Allgemeinen und des Wesens, des Grundes und der Nothwendigkeit, die analytischen und synthetischen Denkbewegungen und das Verbinden der Denkbewegungen zu den realen Vorgängen. In sehr präciser Weise werden die in der Logik gebräuchlichen Ausdrücke nach ihrer Bedeutung und Etymologie aus dem Deutschen, Lateinischen und Griechischen eingeführt (dies gilt wie für den ersten so auch für die andern Abschnitte des Buches). Gemäss dem

allgemein bekannten Standpunkt des Verfassers ist die Rede vom Allgemeinen und Wesen, vom Grunde und von der Nothwendigkeit im Denken und im Sein. Die Logik des Aristoteles ist gewissermaassen ins Deutsche übertragen und dem Leser in vollständig modernem Gewande erschöpfend vorgeführt. Wenn es einem Lehrer gelingt, diese Paragraphen in den Geist seiner Schüler überzuführen, so werden sie allein dadurch vor den Verirrungen der verkehrten Philosophie, welche den genannten Gegenständen so sceptisch gegenübersteht, bewahrt bleiben.

Ungemein fasslich ist sodann im zweiten Abschnitt von den Denkformen: Begriff, Urtheil und Schluss die Rede. Sehr ins metaphysische Gebiet führen dann wieder die Abhandlungen des dritten Abschnittes über die Denkgesetze der Identität und des Widerspruches. Abgesehen von dem Nutzen des Buches für die Schule, ist es für jeden Freund der Philosophie ein wahrer Genuss, die Elemente der wahren Wissenschaft so kurz und fasslich und doch so tief begründet zusammengestellt zu sehen.

Unter Denkoperationen im vierten Abschnitt versteht der Verfasser die Deduction in Verbindung mit der Induction, die Definition und die Eintheilung, den Beweis gegenüber der Skepsis auf allen wichtigen Gebieten des menschlichen Erkennens, z. B. in der Rechtspflege, Moral, wissenschaftlichen Forschung und Religion. „Ueberall durchläuft der Geist die im Beweise zu verbindenden Argumente und vernimmt die Gründe, auf welchen sie fussen."

Solch ein Buch konnte eben nur der Verfasser der „Geschichte des Idealismus" schreiben. Ich glaube nicht zu viel gesagt zu haben, wenn ich behaupte: Wir haben damit das Ideal einer propädeutischen Logik verwirklicht. Mögen die andern Abschnitte bald folgen.

Hechingen. **W. Ott.**

---

**Philosophische Propädeutik** auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Von Aug. Schulte-Tigges, Oberlehrer am Realgymnasium zu Barmen. 8. 1. Theil: **Methodenlehre.** VIII, 78 S. 2. Theil: **Die mechanische Weltanschauung** und die Grenzen des Erkennens. 114 S. Berlin, Reimer. 1898—1900.

Der Ausfall des philosophischen Unterrichts aus dem Gymnasium, wie er in der Mehrzahl der deutschen Staaten stattgefunden hat, ist von einsichtigen Schulmännern und Gelehrten vielfach beklagt worden. Friedrich Paulsen weist in seiner „Geschichte des gelehrten Unterrichts" II$^2$. 664 darauf hin, dass bis zum 19. Jahrhundert die Philosophie als ein allgemeines und wesentliches Bildungselement gegolten habe: im Mittelalter, wo sie die Substanz des Unterrichts in der Artistenfacultät

bildete, in der Renaissanceperiode, wo sie neben der Philologie ihren Platz behauptete, selbst im 18. Jahrhundert, der Zeit der Neuerungen und der praktischen Tendenz. Zugleich habe heute die philosophische Facultät aufgehört, die allgemein wissenschaftliche Vorschule für die oberen Facultäten zu sein:

„So ist es jetzt Regel, dass ein grosser Theil, vielleicht die Mehrzahl der Studirenden, ohne allen philosophischen Unterricht bleibt; die meisten Mediciner, Juristen, Chemiker haben von Logik und Psychologie nie etwas gehört, ausser den Namen, von Ethik und Metaphysik nicht zu reden."

Es hat an Versuchen nicht gefehlt, diesen Ausfall durch Vorschiebung der anderen Lehrfächer des Gymnasiums in das Gebiet der Philosophie einigermaassen zu decken. Man kann Trendelenburg's Unternehmen, durch ausgewählte Stellen aus Aristoteles in das Studium der Logik einzuführen, als den Anfang dieser Versuche ansehen, denn seine *Elementa logices Aristotelicae* sind in gewissem Betracht ein philosophischer Anbau an den klassischen Unterricht; auch das griechische Lesebuch von Prof. von Wilamowitz-Möllendorf enthält Partien über Dialektik, Ethik, Politik als Proben der Philosophie der Alten. Auch durch Erklärung von Schiller's philosophischen Schriften, sowie durch Zusammenstellung von Sentenzen neuerer Dichter u. a. hat man Ersatz zu schaffen unternommen. Das vorliegende Buch versucht nun, den philosophischen Unterricht von dem naturwissenschaftlichen aus zu gestalten, wozu dem Vf. die Logik Wundt's Anregung gab. Sein Vorhaben ist, den Nachweis zu führen, dass, so fruchtbar die mechanische Welterklärung für die Naturforschung gewesen, doch die seelischen Vorgänge ein Gebiet darstellen, worin die Erklärung der Thatsachen aus Bewegungen versagt. Die Darlegungen des Buches sollen nicht blos die geistigen Kräfte der Schüler üben und ihren Gesichtskreis erweitern, sondern „auch nach zwei Seiten hin klärend und kräftigend wirken: als Waffe gegen den wissenschaftlichen und ethischen Materialismus und als Bahnbrecher zu einer aus dem Gemüth quellenden Erfassung religiöser und sittlicher Ideen." (S. IV.)

In diesem Sinne werden erörtert: I. Die Erklärung der Erscheinungen in der leblosen Natur. II. Die Erklärung der Lebenserscheinungen mit Ausschluss der psychischen Erscheinungen. III. Die Entwicklung der lebenden Welt. IV. Die Erklärung der psychischen Erscheinungen. V. Die Subjectivität unserer Erkenntniss. Eine geschichtliche Uebersicht naturwissenschaftlicher Entdeckungen und eine Zusammenstellung der benutzten Litteratur bilden den Schluss. In letzterer ist leider die Geschichte der Philosophie nur durch Fr. Lange's „Geschichte des Materialismus" vertreten; die antike und die christliche Philosophie sind ganz beiseite gelassen.

Wir zweifeln nicht, dass das Buch in der Hand eines geschickten Lehrers der Naturwissenschaften anregend zu wirken vermag, und so die Lücke, die Paulsen's Klage berührt, dass viele Studenten nur die Namen der philosophischen Disciplinen gehört haben, schliessen kann; aber den Eindruck, dass die Philosophie eine umfassende, von Alters her betriebene, die Fachwissenschaften bedingende, ja tragende, Wissenschaft ist, werden die Schüler nicht erhalten. Man kann sogar zweifeln, ob ihnen das Bewusstsein kommen wird, dass sie davon noch gar viel zu lernen haben; der eingehaltene skeptisch-subjectivistische Standpunkt hat ebensowenig speculative Schnellkraft als Nährwerth für das historische Interesse.

Trotzdem begrüssen wir die Arbeit als ein neues Zeugniss dafür, dass die Frage des philosophischen Schulunterrichts eine offene ist, und als Platzhalter für Lehrmittel, die dem Bedürfnisse in jedem Betracht entsprechen, können wir das hier Dargebotene willkommen heissen.

Prag. **O. Willmann.**

---

**Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Auct. P. Jos. Gredt O. S. B. Vol. II: **Psychologia, Theologia naturalis, Ethica.** Romae, Desclée-Lefebvre. 1901. 8. 317 p. *Lire* 5.

Diese zweite Hälfte des Lehrbuches der Philosophie von P. Gredt ist nunmehr, zwei Jahre nach der ersten, von uns in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1900, 1. Heft, S. 67 ff., besprochenen, erschienen. Der Umfang des zweiten Bandes ist dem des ersten ziemlich gleich; auch die drei Abschnitte, die er enthält, haben ungefähr denselben Umfang. Das Werk ist eben anscheinend aus der Praxis herausgewachsen. Der gesammte Lehrstoff musste in zwei Jahren vor den Zuhörern durchgearbeitet werden, und die gleichmässige Abgrenzung der Theile erleichterte die Aneignung in gleichen Zeitabschnitten. Der Stoff ist ungemein gedrängt und bietet oft in wenigen Worten bedeutungsvolle Momente. Die grundlegenden Fragen sind jedoch ausführlicher behandelt. In der natürlichen Theologie und der Ethik nimmt der Verfasser zu einigen theologischen Controversen Stellung, die nicht in den philosophischen Compendien berührt zu werden pflegen. Er erklärt sich gegen die molinistische Auffassung des göttlichen Vorherwissens des bedingt Zukünftigen (p. 165 sqq.) auch gegen Suarez (und Franzelin), die als Quelle dieses Vorherwissens die Erkenntniss der objectiven Wahrheit des bedingt Zukünftigen bezeichnen. Vielleicht hängt es damit auch zusammen, dass der Vf. S. 158 einfach die These aufstellt, Gott erkenne die aussergöttlichen Dinge in *se ipso*, nicht in *se ipsis*. In der Ethik kennt er, was uns sehr befriedigt hat, ein natürliches Endziel des Menschen und darum eine natürliche Glückseligkeit und Unglückseligkeit, und betont, dass wir

das übernatürliche Ziel der Anschauung Gottes durch den Glauben erkennen (p. 262).

Bei dem sympathischen Eindruck, den das vortreffliche und werthvolle Buch auf uns macht, würden wir lieber auf Ausstellungen verzichten. Es möge aber doch um der Sache willen sein, die auch dem Vf. über alles geht, wie gerade die vorliegende mühevolle Arbeit zeigt, die er unter Verzicht auf eigene Befriedigung als trockenes Compendium geschrieben hat.

In dem Kapitel von der sinnlichen Erkenntniss haben wir an der These von der Verschiedenheit des Centralsinnes von den äussern Sinnen (p. 41) das auszusetzen, dass doch von Aristoteles wahrscheinlich die Einheit beider gelehrt wird; man vergleiche unsere Uebersetzung und Erklärung von *περὶ ψυχῆς* S. 136 ff.

Bezüglich der Entstehungszeit der vernünftigen Seele scheint der Vf. der neueren Meinung zuzuneigen, wonach dieselbe gleich im Anfang mit der sinnlichen und pflanzlichen Seele erschaffen wird (p. 107). Wir sagen nichts Bestimmtes; aber die schwerwiegendsten Gründe sprechen vor wie nach dagegen.

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes hätten ausführlicher behandelt werden müssen. Die Philosophie soll der Apologetik dienstbar gemacht werden. *Non scholae sed vitae discimus.* Unsere zukünftigen Priester sollen durch die philosophischen Studien vor allem auch in den Stand gesetzt werden, mit den Waffen der Wissenschaft die grossen religiösen Grundwahrheiten zu vertheidigen, die man jetzt so vielfach anzweifelt.

Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit ist nicht im einzelnen wiedergegeben, auch nicht der des hl. Thomas in der *Summa* 1. p. q. 75. *a.* 2. Thomas verficht hier freilich nicht die These von der Unsterblichkeit, sondern die von der eigenen Subsistenz der Seele. Indessen ist diese die unmittelbare Voraussetzung, aus der jene folgt. In der These von dem überorganischen Wesen des Verstandes ist p. 57 die Stelle aus Arist. Psych. III, 4 citirt: „er ist mit dem Leibe nicht vermischt," dagegen die Stelle aus demselben Kapitel: „er muss unvermischt sein," ausgelassen. Die letztere sagt in *forma thesis* aus, dass der Verstand ein unkörperliches Vermögen ist, die erstere, dass er, als Verstand, mit dem Leibe nicht als substantiale Form verbunden ist (vergl. in uns. Schritt die einschlägigen Stellen). Der Vf. führt mit Recht auch das natürliche Verlangen der Seele und die Sanction des Sittengesetzes für die Unsterblichkeit an (p. 110). Er hätte wohlgethan, auch die schönen platonischen Beweise aus der unwandelbaren Erkenntniss der Wahrheit und aus dem freien Wollen anzuführen. Von ersterem redet auch Augustinus und Thomas, letzterer z. B. in der *Summa cont. gent.* II, 79, 3.

Bei dem Gottesbeweise begnügt sich der Vf. vorderhand damit, dass er darthut, es gebe ein aus sich daseiendes Wesen, *ens a se*. Zum Stande der Frage bemerkt er p. 131, noch sei nicht gegen Pantheisten und Materialisten zu beweisen, dass das *ens a se* sich von der Welt unterscheide, das werde sich aus den Attributen ergeben, die aus dem Begriffe des *ens a se* abgeleitet werden. Uns will dieses Verfahren doch nicht zusagen. Gewiss genügt es für den Gottesbeweis, Gott nach einem einzigen unterscheidenden Merkmal als daseiend zu erweisen. Aber dieses Merkmal sollte als solches anerkannt sein. Dass es ein *ens a se* giebt, ist eine Binsenwahrheit; dass es Gott ist, ist lange nicht selbstverständlich. Wenn in den unmittelbar folgenden zwei Thesen Gottes Unendlichkeit und Vollkommenheit aus dem Begriff des *ens a se* abgeleitet werden, so ist diese Ableitung nicht besonders einfach und leicht und darum steht auch ihr Ergebniss nicht so fest, dass seine Verwendung gegen Materialismus und Pantheismus besonders wirksam ausfiele. Die fünf Gottesbeweise der *Summa* sind nur dem Wortlaut nach abgedruckt ohne die so nothwendige Erläuterung (p. 133 sqq.) Der vierte Beweis, aus den Stufen der Vollkommenheit, würde die unendliche Vollkommenheit Gottes in befriedigender Weise ergeben haben. Er liefert auch die Momente für eine genügende Erörterung der Schöpfung, da ja die absolute Vollkommenheit Ursache jeder abgeleiteten Vollkommenheit ist, und somit von ihr alles endliche Sein in jedem Sinne und nach seinem ganzen Umfang herkommt.

Dottendorf b. Bonn. **Dr. E. Rolfes.**

---

**Elementa philosophiae scholasticae.** Auctore Dr. Seb. Reinstadler, in Seminario Metensi philosophiae professore. II voll., XXIII, 425; XV, 382 p. Friburgi, Herder. 8°. *M.* 2,80 *resp.* 2,60.

Vorliegendes Compendium ist für einen zweijährigen Cursus berechnet; es behandelt die gesammte Philosophie mit Einschluss der Ethik. Erstrebt wurden vor allem „Kürze, Einfachheit, Klarheit“ (Prospect), weniger Originalität, denn der Vf. hat in der ausgiebigsten Weise andere Lehrbücher benützt, so den „Cursus philosophicus“ und die „Philosophia Lacensis“ der Jesuiten, ferner Lehmen, Mercier, Lepidi, Gutberlet u. a. Fast auf jeder Seite begegnen wörtliche Citate oder Entlehnungen aus diesen Autoren; nicht immer sind bei den Entlehnungen die Autoren citirt. Der Standpunkt des Vf.'s ist der thomistische: der *compositio corporum ex materia prima et forma substantiali* wird absolute Gewissheit vindicirt, während die *realis distinctio inter essentiam et esse*, die *unitas formae in mixtis*, die

*praemotio physica* usw. als die richtigeren Anschauungen erklärt werden. Bemerkenswerthere Abweichungen vom hl. Thomas kommen vor inbezug auf das *elementum essentiale quantitatis*, inbezug auf die *relatio transscendentalis* und *praedicamentalis*, inbezug auf den tieferen Grund der Vervielfältigbarkeit der körperlichen Wesenheiten. Bei den innerhalb der Scholastik wichtigeren controversen Fragen erhalten beide Theile das Wort, worauf der Vf. sich für eine Ansicht entschliesst, ohne gegen die andere ein apodiktisches Urtheil zu fällen. Bei dieser Mässigung im Urtheil fällt die Art und Weise, wie die Nicht-Bannesianer schliesslich abgetrumpft werden, etwas auf; durch Ausrufe wie II, 222, Anmerkung, dürfte weder etwas bewiesen, noch die für die Behandlung gerade dieser Frage vom Vf. (II, 236) so dringend empfohlene Liebe gefördert werden. Aehnliches gilt von der Bemerkung wider Kant (I, 111). — Manche Dinge, wie z. B. die *unitas formae in mixtis*, die *divisibilitas formarum simplicium e. gr. animae beluinae* sind selbst den Scholastikern doch nicht so selbstverständlich erschienen, als es nach der Darstellung des Vf.'s den Anschein gewinnt. — Gilbert de la Porrée war nicht extremer Realist (I, 147), sondern Antirealist (vgl. seinen Commentar zu Boëthii *de Trinitate*, Ed. Basil. p. 1238, 1135). — Die Definition der Philosophie (I, 1) ist zu eng, da sie die Ethik nicht berücksichtigt. — Die Methode, welche der Vf. mit Vorliebe befolgt hat, ist die analytische: an die Spitze der einzelnen Artikel oder Kapitel stellt er häufig (wenngleich nicht immer) die fertigen Definitionen, schliesst daran die fertigen Eintheilungen, um dann zu den Beweisen überzugehen. Auch wir sind der Ansicht, dass ein Lehrbuch vor allem auf scharfe, klare Definitionen und adäquate Eintheilungen sehen müsse, meinen aber, diese Definitionen und Eintheilungen müssten, damit der Schüler sie auch erfasse, vor seinen Augen gleichsam erstehen und sich aus der concreten Erfahrung heraus entwickeln, m. a. W.: ein Lehrbuch, auch ein Compendium, muss zur analytisch-synthetischen Methode greifen; obiges Vorgehen entspricht nicht nur nicht dem Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntniss und ist darum psychologisch verfehlt, sondern fördert auch das mechanische Auswendiglernen und erschwert das innere Verständniss, und das ist ein pädagogischer Fehler. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir keines unserer bestehenden philosophischen Lehrbücher in dieser Hinsicht als gelungen bezeichnen, wenngleich manche, wie z. B. Lehmen, einen guten Schritt vorwärts gethan haben. Und doch haben schon die alten Scholastiker zu didaktischen Zwecken sich der analytisch-synthetischen Methode bedient; auch ihre Summen sind nicht rein analytisch aufgebaut, das jeden Artikel eröffnende „In contrarium videtur" bezeugt es. Der kritisch-empirische Charakter unserer Zeit aber erfordert noch weit mehr eine Anwendung der Synthese als das dogmatistische Mittelalter. —

Mit dieser Unvollkommenheit des vorliegenden Compendiums hängt eine zweite zusammen: Der öftere Mangel einer inneren Verknüpfung der einzelnen Artikel, Kapitel und Abschnitte unter einander. Gerade ein Compendium muss darauf hinweisen, muss das philosophische Gebäude nicht blos in seinen Umrissen, sondern auch in seinen Ineinanderfügungen zeigen. — Eine dritte Unvollkommenheit ist die ungenügende Behandlung gerade der fundamentalsten philosophischen Fragen: in der Metaphysik der Begriffe Sein, Substanz, Ursache; in der Kosmologie der Objectivität von Ausdehnung und Raum gegen den Kriticismus, des Begriffes „Naturgesetz"; in der Theodicée der Gottesbeweise, in der Psychologie des physiologischen Elementes des Seelenlebens usw. Selbst die Kritik, die verhältnissmässig noch gut gerathen ist, lässt viel zu wünschen übrig; der Darwinismus, die moderne Actualitätslehre u. a. werden nur vorübergehend gestreift; der Ursprung der Begriffe ist sehr matt behandelt, kurz und gut für die heutigen Bedürfnisse dürfte R. nicht ganz genügen. Vielleicht wendet man ein: von einem Compendium könne man dies Alles unmöglich verlangen, sonst werde es eben zu einem grossen Lehrbuch. Wir erwidern, dass eine ausführliche Entwicklung all' dieser Punkte nicht verlangt wird, wohl aber ein Andeuten derselben und zwar aller. Hätte R. Dinge, die zusammengehören, mehr zusammengezogen und sie nicht an verschiedenen Stellen gesondert behandelt, hätte er minder wichtige Dinge weniger ausführlich behandelt (so werden für die Controverse zwischen Molinisten und Thomisten 16—17 S. verwandt, für die 10 Gottesbeweise aber nur 18 S.), hätte er noch mehr des Kleindruckes sich bedient, dann wäre auch ohne beträchtliche Vermehrung des Umfanges etwas Vorzügliches zu stande gekommen, denn R. besitzt in hohem Maasse die Gabe, kurz, knapp, einfach und dabei doch höchst klar zu schreiben. — Die rein theologischen Argumente für philosophische Wahrheiten hätten auf jeden Fall in den Kleindruck gehört, sonst vermischt man zwei grundverschiedene Dinge und verwirrt den Schüler.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

---

**Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss.** Von G. E. Müller und A. Pilzecker. Leipzig, Barth. 1900. (I. Ergänzungsband zur Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinnesorgane. Von E. Ebbinghaus und A. König.)

Im Gegensatz zur Lernmethode früherer Forscher haben die Vff. durch die „Treffermethode" die Leistungen des Gedächtnisses experimentell untersucht. Sie wird in der Einleitung folgendermaassen schematisch skizzirt.

„Angenommen z. B. es handele sich um die Aufgabe, den Einfluss der Wiederholungszahl auf die Associationen näher zu untersuchen, so können wir nicht blos in der Weise verfahren, dass wir feststellen, welche Ersparnisse an Wiederholungen die mit verschiedener Häufigkeit gelegenen Silbenreihen nach Ablauf einer bestimmten Zeit, z. B. von 24 Stunden, bei ihrer Erlernung ergeben (Lernmethode), sondern wir können auch in der Weise vorgehen, dass wir die betonten Silben jeder von der Versuchsperson (in trochäischem Tacte) gelesenen Silbenreihe nach Verlauf einer bestimmten Zeit, z. B. von 24 Stunden, der Versuchsperson vorzeigen (oder mündlich angeben) mit der Aufforderung, zu jeder vorgezeigten Silbe die zugehörige unbetonte Silbe zu nennen. Alsdann wird die Versuchsperson im allgemeinen für eine Anzahl der vorgezeigten Silben die richtige Silbe nennen . . . Die bei den verschiedenen Wiederholungszahlen, erzielten Procentzahlen von Treffern gewähren uns eine Auskunft über den Einfluss, den die Wiederholungszahl auf die Associationen ausübt, die beim Lesen einer Silbenreihe von der betreffenden Länge zwischen zwei einem und demselben Tacte angehörigen Silben gestiftet werden."

Die Methode besteht kurz darin, „dass man die Procentzahl der Fälle ermittelt, in denen die Wiederholungen ohne weiteres zu einer fehlerfreien Reproduction führen." Zugleich wurde auch ermittelt, „wie sich die Zeit verhält, die von dem Erkennen einer vorgezeigten Silbe bis zur Reproduction der zugehörigen richtigen Silbe verfliesst": „Zeitmethode."

In Uebereinstimmung mit früheren Beobachtungen und allgemeinen Erfahrungen theils an Gesunden, theils an psychisch Gestörten, fanden sie durch ihre Beobachtungen folgende Sätze:

„Jede Vorstellung besitzt nach ihrem Auftreten im Bewusstsein eine Perseverationstendenz, d. h. eine im allgemeinen schnell abklingende Tendenz, frei in's Bewusstsein zu steigen. Diese Tendenz ist um so stärker, je intensiver die Aufmerksamkeit auf die Vorstellung gerichtet war, und steigert sich, wenn die betreffende Vorstellung oder Vorstellungsreihe sich sehr bald wiederholt. Bei häufiger Wiederholung kommt es leicht vor, dass die betr. Vorstellung oder Vorstellungsfolge lediglich infolge ihrer Perseverationstendenz zu solchen Zeiten in's Bewusstsein tritt, wo die anderweitigen dasselbe bestürmenden Factoren nicht von besonderer Stärke und Nachhaltigkeit sind."

Diese „Perseveration" tritt als charakteristisches Phänomen bei Geistesstörungen — man denke an die Zwangsideen — auf: die Vff. haben den Ausdruck auch auf die verwandten Erscheinungen des normalen Seelenlebens übertragen. Hier zeigt sie sich schon im gewöhnlichen Leben: wenn man nach intensiver Beschäftigung mit einem Gegenstande denselben nicht los werden kann; nach mikroskopischen Beobachtungen kommen die Bilder immer wieder in vollster Realität vor die Augen. Die von Müller und Schumann zuerst nachgewiesene und von L. Steffens genauer beobachtete sog. „motorische Einstellung" beruht auf dem gleichen Princip der Perseveration. Die öftere Wieder-

holung oder ununterbrochene Fortsetzung einer und derselben motorischen Thätigkeit hat zur Folge, dass eine Tendenz in subcorticalen motorischen Centren entsteht, diese Thätigkeit automatisch zu wiederholen oder fortzusetzen. Auch bei psychologischen Versuchen fand Smith, dass Vorstellungen, welche im ersten Theile einer zu reproducirenden Reihe gegeben waren, im Fortschritt der Reihe unwillkürlich wiederkehren.

Das Verlesen und Verschreiben beruht zu einem grossen Theile darauf, dass eben gehörte, gelesene oder geschriebene Worte bleiben und die nachfolgenden stören. Die eigenen Versuche der Vff. zeigen dementsprechend, „dass bei manchen Versuchspersonen einzelne Silben oder Silbenpaare einer gelesenen Reihe sich in der dem Lesen nachfolgenden Zeit auch gegen Wunsch dem Bewusstsein aufdrängten."

Ferner fanden sie, dass jüngere Silbenreihen mehr „reihenrichtige" d. h. in der Reihe wirklich vorgekommene Silben lieferten als alte.

„Ohne die Annahme der Perseverationstendenzen dürfte es ganz unmöglich sein, die besonderen Verhältnisse der falschen Silben, die bei unserem Trefferverfahren erhalten werden, in befriedigender Weise zu erklären. Ausserdem zeigt sich zugleich, dass bei vorsichtiger Berücksichtigung der erhaltenen Trefferzahlen u. a. m. die Zahlenverhältnisse der reihenrichtigen falschen Silben einen gewissen Anhaltspunkt dafür gewähren können, welche Stärke die Perseverationstendenzen der Silben der verschiedenen Reihenarten beim Vorzeigen besassen."

Inbezug auf die Stärke der Tendenzen ergab sich:

„Aeltere Associationen ergaben innerhalb gewisser Grenzen bei gleicher Trefferzahl längere Reproductionszeiten als jüngere." „Unter einer Schaar gleich alter überwerthiger Associationen sind die schneller wirksamen zugleich diejenigen, welche ihre Ueberwerthigkeit länger behalten."

Sie fanden auch zwei Sätze von Jost bestätigt:

„Dass wenn zwei Associationen von gleicher Stärke aber von verschiedenem Alter sind, alsdann eine Neuwiederholung für die ältere Association einen höheren Verstärkungswerth besitzt als für die jüngere." „Wenn zwei Associationen von gleicher Stärke aber verschiedenem Alter sind, alsdann fällt die ältere Association auch langsamer in der Zeit ab."

Als wichtig ergaben sich die Perseverationstendenzen nicht blos für die Associationen selbst, sondern sie fördern mächtig den Zusammenhang des geistigen Lebens überhaupt.

„Kurz die Stetigkeit eines über das unmittelbar Gegebene hinausgehenden Denkens und Handelns beruht zu einem wesentlichen Theile auf der Perseveration."

Dem müssen wir noch hinzufügen, dass sie die thatsächliche Widerlegung des modernen Momentsbewusstseins und momentanen Ich bildet. Sie beweist auch, dass es ausser der actuellen Seelenthätigkeit noch ihr zu grunde liegende Energien, Fähigkeiten, Dispositionen der Seele gibt.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

**Lehrbuch der Pädagogik,** Geschichte und Theorie. Von Dr. Corn. Krieg. Zweite, wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. (Der „Wissenschaftlichen Handbibliothek" Bd. I der dritten Reihe.) Paderborn, F. Schöningh. 1900. 8°. XVI, 489 S. *M.* 6.

Das vortreffliche Buch Professor Krieg's hat schon bei seiner ersten Ausgabe lebhaften Anklang gefunden, und auch die erweiterte zweite Auflage ist von der Kritik beifällig aufgenommen worden. Sowohl nach der historischen, als nach der psychologischen Seite erhält hier die Pädagogik dankenswerthe Erweiterungen. Am liebevollsten ist das Psychologische behandelt. Vf. ist, wie er in der Vorrede (S. V) bemerkt, „bestrebt, von der Heerstrasse pädagogischer Gemeinplätze und Regeln, wie sie in vielen pädagogischen Werken sich breit machen, abzulenken und dafür den Gesetzen des Geistes nachzugehen, um einen festen psychologischen Grund zu legen." In der Ausführung treten drei Theile auf, die von fast gleicher Ausdehung sind: Der historische Theil (S. 1—160), die ethische Grundlegung: „Erziehungslehre im allgemeinen" (S. 162—343) und der psychologische Theil: „Erziehungslehre im besonderen" (S. 344—476) Der Vf. bevorzugt die Eintheilung des Stoffes nach den Seelenkräften weitaus, während dessen Anordnung nach den Entwicklungsstufen, nur S. 273—278 eine kurze Behandlung findet. Rec. ist der Ansicht, dass sich beide Gesichtspunkte vereinigen lassen; wenn man dem Hervortreten der Seelenkräfte nachgeht, und etwa als Stufen einführt: Sinn und Trieb, Vorstellungs- und Interessenkreis, Verstand und Wille, Vernunft und Gemüth, so erhält man Ausblick auf die Entwicklung und die Richtungen der Seelenthätigkeiten zugleich und bleibt dem Bedürfnisse des Lehrers der Pädagogik näher. Es würde damit auch die Berührung der Pädagogik mit der Didaktik eine breitere werden, welche der ersteren vielfach förderlich ist. Ein Lehrbuch der Pädagogik kann sich ja des Details der Unterrichtslehre entschlagen, wenn es aber eine historische Einleitung aufnimmt, bei der unvermeidlich der Unterricht in den Vordergrund tritt, muss es diesem auch im systematischen Theile Rechnung tragen. Fragen, betreffend den subjectiven und den objectiven Factor des Unterrichts, die Aneignungsstufen, die Concentration u. a. greifen so in die Lehre von der Zucht hinüber, dass sie auch in der allgemeinen Pädagogik Berücksichtigung verdienen.

Wir wünschen dem verdienstlichen Werke recht bald eine neuerliche Auflage, welche einzelne Ungenauigkeiten des historischen Theiles (S. 35: das Stammland der Perser, S. 135 und 477 Budanus, st. Budäus u. a.) berichtigen wird.

Prag. **O. Willmann.**

**La philosophie de la nature chez les anciens.** Par Ch. Huit. Paris. 1901.

Der durch seine Arbeiten über Plato auch in der deutschen Gelehrtenwelt vortheilhaft bekannte Vf. bietet in diesem von der Pariser Akademie veranlassten und mit einem Preise gekrönten Werke eine umfassende Darstellung alles dessen, was man im Alterthume über die Natur gedacht, von ihr gewusst, in ihr gesucht und gefunden hat. Auch die Anschauungen der orientalischen Völker werden berücksichtigt, doch schöpft hier der Vf. nicht unmittelbar aus den Quellen, während er im Bereiche des klassischen Alterthums als selbständiger Forscher zu Hause ist. Das Buch zerfällt in zwei Abschnitte. Im ersten Kapitel des ersten ist von der religiösen Naturauffassung die Rede. Sie gehört dem Oriente an. Der Reihe nach werden die Anschauungen der Hebräer, Perser, Chinesen und Inder besprochen. Das zweite Kapitel handelt von der poëtischen Naturauffassung, wie sie nicht nur in den Werken der klassischen Dichter, sondern auch in den Mythologien der klassischen Völker sich kundgibt. Man ist geneigt, in dem Polytheismus, der jeden Baum und jede Quelle zur Wohnung eines Gottes machte, eine Steigerung des Naturlebens zu sehen. Schiller klagt in den „Göttern Griechenlands" über die entschwundene „Lebensfülle" und meint, dass „von jenem lebenswarmen Bilde" nur ein Schatten zurückgeblieben sei. Vf. ist entgegengesetzter Ansicht. Nach seiner Meinung macht jene Vergötterung die Natur nicht reicher sondern ärmer, indem sie das einstimmige und zusammengehörige Ganze in eine Vielheit erdichteter Persönlichkeiten zerspaltet und zersplittert. Und was ist neben dem wirklichen Meere mit seinen Schrecken und Wundern der mythische Poseidon! Eine nichtssagende Personification! Die Stellung der Natur in der Kunstdichtung der Griechen und Römer wird eingehend gewürdigt, wobei auch die Kirchenväter eine kurze Erwähnung erfahren und eine schöne Stelle aus Gregor von Nazianz mitgetheilt wird. Dass Augustinus sich absichtlich gegen die Schönheit der Natur verschlossen habe, wie der Vf. im Anschlusse an eine Aeusserung von G. Boissier anzunehmen scheint, möchte ich nicht ohne weiteres zugeben. Der zweite, sehr viel umfangreichere Abschnitt ist der wissenschaftlichen Naturbetrachtung der Alten gewidmet. Nach einigen einleitenden Eröterungen folgt zunächst ein Ausschnitt aus der Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis zu den Alexandrinern, worunter der Vf. neben Philo auch die Neuplatoniker begreift. Neue Aufschlüsse waren hier der Natur der Sache nach nicht zu erwarten, aber der Vf. zeigt sich überall auf der Höhe der Forschung. Er kennt die Probleme wie die Lösungsversuche und bethätigt ein reifes und besonnenes Urtheil. Von der einschlägigen deutschen Litteratur dürfte ihm Wichtiges kaum entgangen sein, eher könnte es

scheinen, als ob gelegentlich das eine oder andere Erzeugniss über Verdienst berücksichtigt worden sei. Das zweite Kapitel enthält eine sehr beachtenswerthe Darstellung der antiken Naturwissenschaft, ihrer Mängel und ihrer Leistungen; das dritte erörtert die Bedeutung der Natur im moralischen Bereiche, im Rechtsleben, den sittlichen Anschauungen, dem Erziehungswesen.

Aus der kurzen Inhaltsangabe mag man ersehen, dass der Vf. die gelehrte Welt mit einem Werke von reichem und vollem Inhalte beschenkt hat, wie es in dieser Gestalt bisher nicht vorhanden war. Auch wer sich mit der einen oder anderen Seite des behandelten Stoffes fachwissenschaftlich beschäftigt hat, wird aus der hier gebotenen allseitigen Behandlung Anregung und Belehrung schöpfen. Die gefällige und dabei individuell gefärbte Schreibweise macht die Lectüre leicht und angenehm, und so glaube ich nicht, dass die Resignation, welcher der Schluss der Vorrede Ausdruck gibt, begründet ist, hoffe vielmehr, dass der Vf. recht viele Leser finden möge.

Zu dem Abschnitte, der von Aristoteles handelt, S. 366—386, erlaube ich mir, da er sich am nächsten mit meinen eigenen Studien berührt, einige Einzelheiten anzumerken, welche dem Vf. mein Interesse an seinem Buche bekunden mögen. S. 374: Für den Ausdruck *ἡ φύσις βούλεται* kenne ich keine Belegstelle; auch in der vom Vf. citirten Abhandlung Hardy's findet er sich nicht. S. 377, Anm. 1: Aristoteles sagt allerdings mehrfach, dass die Natur nichts ohne Ziel und Absicht thue, aber einzig an der angeführten Stelle aus dem ersten Buche *De coelo* heisst es: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. S. 379, Anm. 3: Hier sind dem Vf. zwei Stellen zusammengeflossen; nur der Anfang des Citats aus *Met.* XII steht p. 1072 *b* 14; die Worte *οὐ γὰρ ὁ θεὸς* usw. finden sich erst 1075 *a* 15, was für den Sinn nicht belanglos ist. Sollte der Vf. hier mit Absicht einer vorgenommenen Umgestaltung des Textes gefolgt sein, so vermisst man die Angabe, auf welche Gründe sich dieselbe stützt oder welchem Gewährsmann er sich anschliesst. S. 381, Anm. 4: Die mitgetheilte Deutung, welche Zahlfleisch der *θεολογικὴ ἐπιστήμη* gibt, ist unrichtig. Auf der gleichen Seite wird im Text und in Anm. 5 die Meinung vertreten, dass der Gott des Aristoteles keine Kenntniss von der Welt habe. Diese Meinung kann sich auf keine unzweideutige Textesstelle berufen, sondern ist lediglich eine von alten und neuen Erklärern gezogene Consequenz und zum mindesten controvers. S. 382 f.: Ist der aristotelische Gott Ursache der Welt? Auch diese Frage wird bis in die Neuzeit nicht übereinstimmend beantwortet, weil die knappen Aussprüche des Philosophen kein hinreichendes Material dazu bieten. Ich pflichte dem Vf. bei, wenn er nicht versucht, aus ihnen mit den Peripatetikern des christlichen Mittelalters die Anerkennung einer

schöpferischen Ursache herauszulesen, die Auslegung aber, die er mit Zeller und anderen den Worten *Met.* XII, 7. 1072 *a* 26 und 1072 *b* 3 gibt, halte ich nicht für richtig. Mit Theophrast bin ich vielmehr der Meinung, dass wenn von Gott gesagt wird, er bewege als der Gegenstand der Liebe und des Begehrens, dies nur verständlich wird, wenn ihm liebende und begehrende, also beseelte Wesen gegenüberstehen. Nicht an ein der aristotelischen Sinnesweise durchaus fremdes Hinstreben der Materie auf Gott als auf die reine Form und den letzten Zielpunkt ist hiernach zu denken, sondern an die Gestirngeister, die Beweger des Fixsternhimmels und der Planetensphären. Dies weiter auszuführen, ist indessen hier nicht der Ort.

München. **v. Hertling.**

---

**A. von Kölliker's Stellung zur Descendenzlehre.** Ein Beitrag zur Geschichte moderner Naturphilosophie. Von Dr. Remigius Stölzle. Münster i. W. 1901. Aschendorff'sche Buchhandlung. 170 S. *M.* 2.

In der fünften Sitzung der philosophischen Section des internationalen Congresses katholischer Gelehrten in München vom 24.—28. September 1900 hielt Herr Prof. Dr. R. Stölzle von Würzburg als erster Redner einen Vortrag über die Stellung des Anatomen von Kölliker zur Descendenzlehre Darwin's. Dasselbe Thema wurde dann von demselben in „Natur und Offenbarung" Jahrgang 1901, in grösserer Ausführlichkeit behandelt und ist jetzt in Buchform erschienen.

Wer nicht schon durch die Artikel in „Natur und Offenbarung" über die Art und Weise, wie der Vf. sein Thema durchgeführt hat, näher informirt ist, könnte etwa durch den Haupttitel des Buches zu der Meinung veranlasst werden, das Buch könne nur für Jene von Bedeutung sein, die ein specielles Interesse für Kölliker und dessen Stellung zur Descendenzlehre haben. Dem ist jedoch nicht so, denn die Darlegung der Stellung Kölliker's zur Descendenzlehre und die daran sich anknüpfenden Erörterungen sind von der Art, dass dabei die allgemeinsten und fundamentalsten Fragen der Naturphilosophie, besonders jene, die sich auf die Entstehung der organischen Welt beziehen, zur Sprache kommen. Mit Recht ist auf diese allgemeinere Bedeutung des Buches hingewiesen durch den auf den Haupttitel folgenden Beisatz: „Ein Beitrag zur Geschichte moderner Naturphilosophie."

Sehr ungleich an Umfang sind die zwei Theile, in welche der Inhalt des Buches zerlegt ist, denn der erste Theil, worin die Frage nach Kölliker's Ansicht über die theistische Schöpfungsgeschichte mit dem Satze „Kölliker lehnt den Schöpfer ab" entschieden wird, umfasst nicht ganz 5, der zweite Theil 161 Seiten.

Der zweite Theil zerfällt in zwei Abschnitte, wovon der erste Kölliker's allgemeine Grundsätze über Entwicklung der Organismen, der zweite die Entwicklungsvorgänge im einzelnen, d. h. die Ansichten Kölliker's hierüber auseinandersetzt. In beiden Abschnitten hat der Autor auch mit seinem eigenen Urtheil über Kölliker's Theorie, besonders in solchen Fällen, wo er gegentheiliger Meinung ist, nicht zurückgehalten.

Die allgemeinen Grundsätze der Theorie Kölliker's über die Entstehung und Ausgestaltung der organischen Welt sind diese: Die ersten und einfachsten organischen Wesen sind entstanden durch spontane Zeugung; aus diesen sind die späteren und höheren hervorgegangen durch *generatio secundaria,* d. h. durch sprungweise Transformation; diese Ausgestaltung der organischen Welt ist von vielen Urwesen, nicht von einem einzigen ausgegangen. Die Organismen-Welt hat polyphyletischen Ursprung.

Der zweite Abschnitt des zweiten Theiles gibt in erster Linie die eingehende Kritik, welche Kölliker gegen die Darwin'sche Descendenzlehre geübt hat. (Kap. 4.) Dieses Kapitel ist wohl das interessanteste des ganzen Buches, obwohl so ziemlich Alles das, was Kölliker gegen die Darwin'sche Theorie vorbringt, auch in anderen gegen Darwin und seine Anhänger gerichteten Werken und Kritiken schon gesagt ist. Uebrigens hat der Vf. im Anschluss an die Kritik Kölliker's noch eine ganze Reihe naturwissenschaftlicher Autoritäten, welche Gegner der Darwin'schen Descendenztheorie sind, aufgeführt.

Kölliker's eigene Descendenztheorie, welche in Kap. 8 dargelegt ist, unterscheidet sich von jener Darwin's wesentlich in zwei Punkten; erstens sind die treibenden Ursachen des Entwicklungsprocesses bei Darwin äussere, bei Kölliker innere, in den Organismen liegende; zweitens erfolgt die Transformation und der Fortschritt zu den höheren Formen bei Darwin in langem Zeitraum und kleinstem Schritte, bei Kölliker sprungweise. Der Autor des Buches stimmt der Ansicht Kölliker's bedingterweise insofern zu, als er erklärt: Wenn überhaupt Descendenz stattgefunden hat, musste sie aus inneren Ursachen und nicht lediglich aus äusseren, wie Darwin lehrt, erfolgen.

Nach einer ausführlichen Darlegung der Ansichten Kölliker's über das Problem der Vererbung wird über Wahrheit und Irrthum in Kölliker's Theorie das Schlussurtheil gefällt, das im wesentlichen folgendes ist:

Als Irrthümer werden bezeichnet: erstens die rein mechanische Naturauffassung Kölliker's; zweitens die Leugnung zweckthätiger Principien; drittens die Leugnung des Schöpfers.

Von bleibender Wahrheit dagegen sei erstens Kölliker's Kritik des Darwinismus, zweitens seine Lehre, die phylogenetische Entwicklung könne nur durch innere Ursachen bewirkt sein, wenn überhaupt Entwicklung

stattgefunden; drittens, dass Kölliker allen Descendenztheorien, auch seiner eigenen, nur Wahrscheinlichkeitswerth zuschreibe.

Auf diejenigen Leser, welche auf dem Standpunkt der theistischen und teleologischen Weltanschauung stehen, wird die Enschiedenheit, womit der Autor für diese Weltanschauung an verschiedenen Stellen eintritt, einen wohlthuenden Eindruck machen.

Der Druck ist gut und sehr correct.

Dillingen. **Dr. F. X. Pfeifer.**

**Kantkritik oder Kantstudium?** Für Immanuel Kant. Von Dr. L. Goldschmidt. Gotha, Thienemann. 1901. 5 *M.*

Diese Schrift ist der Kritik und Widerlegung der Darstellung gewidmet, welche Paulsen in seiner Kantbiographie der Person und der Lehre des Königsberger Philosophen angedeihen liess. Paulsen meinte, man dürfe den zünftigen Kantianern den grossen Denker nicht allein überlassen; seine Schrift wurde hochgepriesen, da sie zuerst die rechte Methode in der Beurtheilung des Kant'schen Systems angewandt, nämlich nicht die „Kritik der reinen Vernunft" zum Ausgangspunkt mache, sondern diese aus dem ganzen System zu erklären suche. Aber die zünftigen Kantianer haben ihm arg heimgeleuchtet, Cohn so arg, dass Paulsen in seiner Verlegenheit ihm nichts Besseres zu erwidern hatte, als dass er sich schäme, Universitätsprofessor wie Cohn zu sein. Ein eigenes Buch hat dieser Widerlegung Goldschmidt gewidmet, der, obgleich mathematischer Revisor der Lebensversicherungsbank in Gotha, sich doch auch als begeisterter Anhänger Kant's durch eine Reihe von Schriften erwiesen hat. Dahin gehören die Neuherausgabe der „Marginalien und Register zu Kant's Kritik d. r. V. von Mellin", „Kant und Helmholtz" und verschiedene Abhandlungen in Zeitschriften, insbesondere: „Kants Voraussetzungen und Prof. Dr. Fr. Paulsen" in Archiv f. system. Philos. Bd. V.

Die Kritik über Paulsen's Schrift, insofern sie rein polemisch ist, muss als durchaus zutreffend bezeichnet werden, der Empirist Paulsen hat, wie Goldschmidt und Heman sich ausdrücken, dem Kant'schen System das Rückgrat ausgebrochen, indem er dessen Apriorismus verwirft. Es ist geradezu unbegreiflich, wie Paulsen Kant so hoch erheben kann, nachdem er fast alles an ihm als unhaltbar bezeichnet, wie er ihm sogar den spinozistischen Gottesbegriff andichten kann. Seine Widerlegung der diesfallsigen Anklage Heman's ist ganz verfehlt. Paulsen feiert Kant eigentlich nur darum so hoch, weil er „freie Bahn" geschaffen hat: man kann nun glauben, was man will.

In das Einzelne der Polemik den Leser einzuführen, unterlassen wir: es ist ein kindischer Streit um des „Kaisers Bart".

Dass Paulsen die Person des Königsberger Philosophen angetastet, wie ihm Goldschmidt wiederholt vorwirft, kann nicht zugegeben werden. Paulsen, behauptet G., will dem Leser das Verständniss der Persönlichkeit und der Schriften des Philosophen erschliessen. Ihm selbst fehlt dasselbe völlig.

„Paulsen hat weder die Person noch die Lehre verstehen können. Damit ist die tiefgehende Antipathie erklärt, die den Biograph von dem Helden scheidet."

Sonst hat G. recht, wenn er erklärt:

„Wie es heute mit dem Verständnisse der Vernunftkritik an vielen Orten bestellt ist, dafür soll die Würdigung einer modernen litterarischen Erscheinung Zeugniss ablegen. Einen Kometenschweif der Verherrlichung hat sie als ein Ereigniss begrüsst — das rettet sie vor einer Behandlung, die man sonst wohl einem verfehlten Buche angedeihen lassen müsste! In Prof. Fr. Paulsen's Immanuel Kant" (Stuttgart, 1898) findet sich zusammengetragen, was an unbilligem und verständnissfernem Tadel jemals dem Kantischen Werke und auch seiner Person entgegengebracht worden ist. In seiner Täuschung über das eigene Urtheil und das des grossen Königsberger Philosophen geht dies Buch so weit, dass ein Wandel in der von historischen Vorurtheilen verschuldeten Behandlung unausbleiblich scheint. Die verkehrte Welt, die in der Kantkritik vielfach sich darstellt, kann sich angesichts solcher Beurtheilung nicht mehr dem Auge entziehen."

Obgleich aber sachlich der Kantianer Goldschmidt gegen den Empiristen Paulsen im Vortheil ist, so wird seine Schrift gegen diesen wenig vermögen. Denn die lichtvolle, leichtfliessende Darstellung Paulsen's ist der schwerfälligen Goldschmidt's gegenüber in einem so entschiedenen Vortheile, dass, wer die moderne Leserwelt kennt, dem letzteren jeden Erfolg absprechen muss. Sodann ist aber Goldschmidt ein so verbohrter Kantianer, dass er überhaupt wenig Sympathie in der Gegenwart finden wird. Nach ihm ist Kant „ein beredter Verkünder der Wahrheit, ein erhabener Lehrer des Guten, ein tiefer Kenner der Gesetze des Schönen", es „gibt Immanuel Kant ein seltenes Beispiel geistiger Grösse." Dagegen „versagt" nach Paulsen „Kant fast überall." Und nach einem officiellen Apologeten Kant's, H. Vaihinger, dem Herausgeber der „Kantstudien", ist die Vernunftkritik zwar das genialste, aber das widerspruchsvollste Buch. Bei solcher Zerfahrenheit und Feindseligkeit der Anhänger Kant's untereinander soll das Schaaren um die Fahne Kant's die demoralisirte Armee der Philosophen, wie Fr. A. Lange vorschlägt, ermuthigen und vom Untergange retten?

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1901.

**17. Bd., 4. Heft. G. Fr. Lipps, Die Theorie der Collectivgegenstände. S. 467.** Eigenschaften der Mittelwerthe. Abhängigkeitsbestimmungen. Die Anwendung der Theorie. — **D. P. Hänig, Zur Psychophysik des Geschmacksinnes. S. 576.** Ob ausser den vier Grundqualitäten noch ein laugenhafter und ein metallischer angenommen werden muss, ist nicht sicher zu entscheiden. Vf. vermochte den laugigen nicht durch Combination von Süss, Salzig und Brennen herzustellen. Für die vier Grundqualitäten ist die Zungenmitte ganz unempfindlich. Rings um dieselbe lagert sich die pereptionsfähige Zone, welche abweichend von der Netzhaut für alle Qualitäten, für alle Individuen dieselbe ist. Die specifischen Endapparate beschränken sich auf den Zungenrand. Hier kann durch den Druck der Zähne und des Zahnfleisches die schmeckende Substanz dicht an die Nervenendungen in den Schmeckbechern oder Geschmacksknospen eingepresst werden. „Die Dichtigkeit der Endapparate ist an der Peripherie der Schmeckfläche am grössten." Die süssempfindlichen sind besonders gehäuft an der Zungenspitze, die sauerpercipirenden an der Mitte der Ränder und die für Bitter im Bezirke der *Papill. vall.* — **P. Linke, Hume's Lehre vom Wissen. S. 624.** Hume steht zu der modernen Psychologie in engster Beziehung: eine psychologische Begründung der Erkenntnisstheorie, welche dieser noch fehlt, hat H. in Angriff genommen. Lipps stellt ihn über Kant. Hier beschäftigt den Vf. zunächst das Problem: „Welche psychologischen Voraussetzungen müssen gemacht werden, um das »Wissen« relativ von den Thatsachen der Einzelerfahrung und deren Mängeln zu eliminiren?"

**18. Bd., 1. Heft. P. Zoneff und E. Meumann, Ueber Begleiterscheinungen psychischer Vorgänge in Athem und Puls. S. 1.** Die Experimente von Lehmann und Mentz werden dahin berichtigt, dass die wichtigste Rolle dem Athmen als Ausdrucksbewegung der Ge-

fühle zugewiesen wurde, auch ein Unterschied hierin zwischen thorakaler und abdominaler Athmung erkannt wurde. „Bei der sinnlichen Aufmerksamkeit wird der Athem fast vollständig gehemmt, bei der intellectuellen nur theilweise oder gar nicht." Der Puls wird durch die Aufmerksamkeit auch an sich schon ganz unabhängig von der Aufmerksamkeit verlangsamt. Freilich sind mit Athmungsschwankungen auch Pulsänderungen regelmässig verbunden. Im allgemeinen wird die Aufmerksamkeit von einem verlangsamten Puls und einer ungenügenden gehemmten Athmung begleitet, und zwar mehr thorakal als abdominal. „Wir müssen als sicheres Ergebniss dieser Versuche bezeichnen, dass die Schwankungen der Aufmerksamkeit von genau entsprechenden Schwankungen in den Athem- und Pulsbewegungen begleitet sind. „Alle Lustzustände vermindern die Athemthätigkeit, alle Unlustzustände dagegen vermehren dieselbe." „Alle Athem- und Pulswirkungen der Gefühle werden durch eine wirkliche Ablenkung der Aufmerksamkeit eines anderen Reizes aufgehoben." Das Gefühl wird durch eine Richtung der Aufmerksamkeit auf dasselbe verstärkt, die durch geistige Ermüdung eintretende Unlust vertieft gleichfalls den Athem und beschleunigt den Puls. — **A. Kirschmann, Zum Problem der Grundlagen der Tiefenwahrnehmung. S. 114.** Gegen R. Müller, der die Theorie des Vf.'s, „nach welcher die Parallaxe des indirecten Sehens eine wesentliche Rolle bei der monocularen Tiefenwahrnehmung spielt" angegriffen. „Ich glaube nachgewiesen zu haben, dass auch für das monoculare Sehen parallaktische Beziehungen bestehen, die ihre Basis in der Distanz zwischen den Centren der Visirrichtungen und der Blickrichtungen haben. Ich habe ferner gezeigt, dass dieser Unterschied zwischen Gesichts- und Blickwinkel nicht . . . ausserordentlich klein sei . . ., sondern dass derselbe, besonders für die nächste Umgebung, einen ganz beträchtlichen Spielraum habe." Dies hält Vf. aufrecht. — **M. Brahn, Experimentelle Beiträge zur Gefühlslehre. S. 126.** Vertheidigung der Wundt'schen Dreipaar-Gefühlstheorie, auf psychologischem und physiologischem Wege. Bei Applicirung verschiedener Reize zeigte sich, dass die Reagenten mit angenehm, unangenehm nicht auskommen, sondern „Erregung" und „Beruhigung" fühlten. Das Metronom weckte „Spannung" und „Lösung." Inbezug auf die begleitenden physiologischen Erscheinungen constatirten die Experimente: „Schon untermerkliche Reize können eine Pulsänderung erzeugen und zwar eine kleine Verlängerung des Pulses. Es liessen sich unter dem Einfluss der verschiedenartigsten Reize stets nur drei Formen paarweiser Pulsveränderungen feststellen. Sie entsprechen genau den drei Gefühlsformen . . . Der Lust entspricht Verlängerung und Erhöhung, der Unlust Verkürzung und Erniedrigung des Pulses. Der Erregung entspricht Erhöhung, der Beruhigung Erniedrigung des Pulses. Der Spannung entspricht Verkürzung, der Lösung Verlängerung

des Pulses; beiden ausserdem gegensätzliche Veränderungen in der Dikrotie. Die drei Gefühlsrichtungen unterscheiden sich in ihren Pulswirkungen so, dass zuerst die Wirkungen von Erregung-Beruhigung, dann diejenigen von Lust-Unlust, zuletzt die von Spannung-Lösung auftreten. In vielen Fällen entspricht die Stärke der Pulsänderungen der Intensität des begleitenden Gefühles. Die Erscheinungen des Spannungsgefühls zeigen ein periodisches Stärker- und Schwächerwerden, welches den Schwankungen der Aufmerksamkeit entspricht."

## 2] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1901.

**25. Jahrgang, 4. Heft. H. Kleinpeter, J. B. Stallo als Erkenntnisskritiker. S. 401.** Stallo's Werk (welches Vf. auch in's Deutsche übersetzt hat) „The conceptes and theories of modern physics" ist bemerkenswerth durch die eingehende, systematische und auf die letzten Gründe zurückgehende Kritik der mechanischen Atomtheorie und der Grundsätze der modernen Naturwissenschaft und Mathematik überhaupt. Der Anspruch, den die moderne Physik erhebt, frei von Metaphysik zu sein ist irrig, alle vier „Structurfehler des Geistes", welche der Metaphysik eignen, finden sich in der modernen Wissenschaft wieder. — **J. W. A. Hickson, Der Causalbegriff in der neueren Philosophie und in den Naturwissenschaften. S. 441.** „Die Grössenäquivalenz ist das entscheidenste Kriterium eines Causalverhältnisses und setzt darum unseren Untersuchungen nach dem Zusammenhang der Veränderungen ihr eigentliches Ziel. Wie wir von der Vermuthung eines Causalverhältnisses auf die Nothwendigkeit einer quantitativen Gleichheit der betreffenden Glieder desselben schliessen, so können wir umgekehrt von dem Stattfinden jener quantitativen Uebereinstimmung auf das Vorhandensein eines Causalzusammenhanges schliessen. Alle Causalzusammenhänge sind darum Grössengleichheitscombinationen von Veränderungen." So ist das Gesetz R. Mayer's von der Beharrung und Aequivalenz der Kraft eine Erklärung des Hume'schen Problems. — **P. Barth, Zum Gedächtniss des Nikolaus Cusanus. S. 443.** Zum 500. Geburtstag. „Als Denker bleibt er an der Pforte der neueren Philosophie stehend, eine bedeutungsvolle Erscheinung. Er hat für die Besinnung auf die construirende Macht des Geistes die ersten Schritte gethan, die ja immer die schwersten sind. Freilich mancherlei Gedankenreihen kreuzen noch seinen consequenten Rationalismus, und den Pantheismus, der daraus folgt, der Dualismus des Glaubens, Mystik, Anthropomorphismus, Skepticismus. Er ist noch keineswegs einheitlich. Aber wenn die heutige Philosophie auf breiten, festen Grundlagen, auf sicheren und eindringenden Methoden ruht, so lebt fort-

wirkend in ihren Erfolgen auch ein Theil seiner Kraft, seines Forschens und Strebens."

3] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus u. A. König. Leipzig, Barth. 1901.

**27. Band, 4. Heft. Th. Lipps, Zur Theorie der Melodie. S. 225.** Gegen M. Meyer's neue Theorie der Melodie: „Wenn zwei Töne sich verhalten wie $2^n$: 3, 5, 7, 9, 15, — wobei $2^n$ jede Potenz von 2, einschliesslich $2^0 = 1$ bezeichnet — so ist mit dem Fortgang vom ersten zum zweiten dieser beiden Töne eine Tendenz der Rückkehr zum ersten verbunden" und erweitert: „Wenn in einer Melodie ein Ton vorkommt, der sich zu allen übrigen Tönen der Melodie verhält wie $2^n$: 3, 5, 7, oder zu einem Product aus 2, 3, 5, 7, so ist der Hörer befriedigt, nur wenn dieser Ton am Schluss (als „Tonica") der Melodie wiederkehrt." Also die „Tonica" einer Melodie muss den Schlusston bilden. Darnach wäre für alle Töne der „diatonischen Leiter" die Quarte „Tonica." Nun schliessen aber die Melodien nicht mit der Quarte. Also beruhen dieselben nach M. nicht auf der „diatonischen Leiter." Diese muss umgewandelt werden: an Stelle der Quarte *F* muss die natürliche Septime der Quinte (*G*), an Stelle der Sext (*A*) die Secunde der Quinte (8:9) gesetzt werden. *C*:*F* ist also nicht 3:4, sondern 16:21, *C*:*A* nicht 3:5, sondern 16:37. So wird nun allerdings *C* „Tonica" für die ganze Leiter. — Dagegen bemerkt L.: Nach M. ist die Melodie der alten Theorie einfach eine beliebige Folge von Tönen. „Eine solche ›alte Theorie‹ kenne ich nicht." In vielen Melodien kommt auch *Fis* vor, das in der diatonischen Leiter nicht vorkommt. Wenn M. in vielen Melodien einen Gegensatz zu der alten Theorie erblickt, so hat er „die darauf bezüglichen Jedermann bekannten Regeln" ignorirt. L. erkennt jene mathematische Verhältnisse als Grundlage der „Tonrhythmen" an, erklärt sie aber anders. „Wir müssen annehmen, dass dem Rhythmus der physikalischen Schwingungen, die einen Ton erzeugen, ein analoger Rhythmus in den zugehörigen Tonempfindungsvorgängen oder in dem zugehörigen Wechsel psychischer oder centraler Zustände entspricht, dass also der psychische oder centrale Vorgang der Tonempfindung in eine, der Folge der physikalischen Theilvorgänge, d. h. der einzelnen Tonwellen analoge, Folge von Elementen oder elementaren Theilvorgängen sich zerlegt. Einem *G* mögen z. B. 300 Schwingungen in der Secunde entsprechen; dann entsprechen dem *C* 200 Schwingungen. Diese Folgen von Schwingungen haben etwas Gemeinsames: die physikalischen ›Rhythmen‹ der beiden Töne. Es ist der Rhythmus der Folge von 100 im übrigen gleichen, nur einmal in 3, beim anderen Tone in zwei Elemente zerlegten Einheiten. Dieser gemeinsame Grundrhythmus mit

differenter Zerlegung muss also auch in den Tonempfindungsvorgängen sich wiederspiegeln:" „Treffen zwei solche Töne in der Psyche zusammen, so bilden sie ein Ganzes, das diesen gemeinsamen Grundrhythmus zum Einheitspunkte hat. Sie bilden ein rhythmisches System mit diesem gemeinsamen Grundrhythmus als Basis. Dieser Grundrhythmus ist, als Basis, einerseits etwas für sich, psychisch relativ selbständig. Andererseits differirt er sich in beiden Tönen in entgegengesetzter Weise, d. h. so dass das rhythmische Element dieses Grundrhythmus in einem Tone jedesmal als Einheit von zwei Elementen sich darstellt. Oder umgekehrt gesagt: die beiden Töne sind innerhalb dieses rhythmischen Systems einerseits diese beiden von einander verschiedenen Töne oder diese beiden qualitativ auseinander gehenden Tonrhythmen; andererseits sind sie doch nicht mehr die beiden qualitativ auseinander gehenden Tonrhythmen, die sie sonst sind, sondern sie sind in dem einheitlichen Grundrhythmus beschlossen oder zusammengeschlossen. Dieser Grundrhythmus unterliegt nur in beiden einer verschiedenen Gliederung, nämlich in einem der Dreigliederung, im anderen einer Zweigliederung, d. h. in jenem findet eine Zusammenfassung von je drei, in diesem eine Zusammenfassung von je zwei Elementen zu im übrigen gleichen Einheiten statt. Die hiermit bezeichnete Einheit eines Mannigfaltigen ist ein Fall der ästhetischen Einheit eines Mannigfaltigen. Als solche ist sie begleitet von einem Gefühle der qualitativen Einheitlichkeit, der inneren Zusammengehörigkeit, der Einstimmigkeit, kurz der Consonanz:" „Unter allen Theilungen des in der Zeit verlaufenden ist die Theilung in zwei gleiche Theile, wiederum die Theilung jedes Theiles in zwei gleiche Theile für uns die natürlichste . . . Jenen Gliederungen eignet demgemäss ein Charakter der Ruhe, des in sich Beruhenden des Gleichgewichtes:" Darum beruhigt der Fortgang von *G* zu *C*, im Gegensatz zu *C*-*G*. Die Theorie der Melodie von Meyer als Tonfolge ist falsch. „Eine Melodie ist weder eine Folge indirect, noch eine Folge direct verwandter Töne. Sie ist auch nicht eine Folge einzelner Melodien, die mit einander verwoben sind, aber keinen Einheitspunkt haben. Sondern eine Melodie ist zunächst eine ästhetische Einheit, ein Aussichherausgehen desselben in Verschiedenheiten und Gegensätze . . . Bei der Melodie kann dies Eine oder dieser Einheitspunkt nur bestehen in einem einzigen ‚Tonrhythmus'. Einem solchen Rhythmus ordnet sich die Melodie unter, in ihm hat sie ihren Einheitspunkt. Sie ist ein in der Zeit sich verwirklichendes System von Tonrhythmen, das in einem einzigen Alles beherrschenden Grundrhythmus seinen Einheitspunkt hat und in ihm als seiner Basis abschliessend sich zusammenfasst. Indem sie diesen zusammenfassenden Abschluss gewinnt, kommt die Bewegung in sich zur Ruhe:" — Dieser Grundrhythmus ist die wahre und eigentliche ‚Tonica'." In *C-dur* ist

derselbe nicht $C^2$ oder $C^1$, oder $c$, $c^1$, sondern ein allgemeines „$C$“ Besteht die Melodie aus dem $c$, $e$, $g$ mit den Schwingungszahlen 400, 500, 600, so haben dieselben ihren Einigungspunkt in der Basis 100, dieser Rhythmus ist also die eigentliche „Tonica“. Darnach ergibt sich „das Bild der Melodie: „Die Melodie oscillirt, nachdem ihre Tonica mehr oder minder bestimmt eingeführt ist, um die in dieser Tonica gegebenen Gleichgewichtslage. Sie oscillirt insbesondere zwischen Quinte und Quarte. Sie mündet vermöge des Gegeneinanderwirkens dieser beiden secundären Toniken und ihrer rhythmischen Systeme schliesslich endgiltig in jene Gleichgewichtslage ein“. Der Quarte kommt dabei eine wichtige Rolle zu, inbesondere wegen ihrer Doppelnatur zuerst als natürliche Septime der Quinte und dann als Quarte, insofern sie unter Anderem den stärksten Gegensatz zur Tonica hineinbringt. Die *Moll*-Melodie beruht auf demselben Grundsatze, nur fehlt hier die volle „Geschlossenheit auf einem einzigen Tonrhythmus“. „Ein Schweben, man könnte sagen, eine Sehnsucht nach solcher einfachen Geschlossenheit, bleibt ihr“ — **W. A. Nagel, Stereoskopie und Tiefenwahrnehmung im Dämmerungssehen. S. 264.** Vf. stellte experimentell fest, dass auch im Dämmerungs- oder Stäbchensehen „in analoger Weise körperlich gesehen wird und Tiefenwahrnehmung möglich ist wie mit helladaptirtem Auge“. Er bediente sich dabei des bekannten Experimentes von Helmholtz. — **Derselbe, Ueber die Wirkung des Satonins auf den Farbensinn, insbesondere den dichromatischen Farbensinn. S. 267.** Die Wirkung des Satonins ist bei verschiedenen Individuen quantitativ und qualitativ sehr verschieden; beim Vf. treten bei einer Dosis von 0,5 *gr Natrium santonicum* starkes Unwohlsein, intensive Geruchshallucinationen und schon nach 5—10′ die Wirkung auf den Gesichtssinn ein. Raehlmann fand für einen Rothblinden: das Blau blieb erhalten, das langwellige Spectrum aber wurde farblos, grauweiss. Vf. ist grünblind und fand: „Das wesentliche Ergebniss meiner Beobachtungen scheint mir in dem Beweis zu liegen, dass das Verblassen der langwelligen Spectralhälfte und das damit zusammenhängende Violett- (Blau-) Sehen dunkler Flächen (auch während des Stadiums des Hellsehens) nicht auf einer Lähmungs- oder Ausfallserscheinung beruht, sondern auf einem Reizzustand des Sehorgans“. Filehne nimmt eine periphere Wirkung des Satonins an, Sensibilirung der Violettsubstanz der Netzhaut, da der Sehpurpur von dem Satonin sensibilirt werde; Vf. hält diese Versuche nicht für schlagend. — **Derselbe, Zwei optische Täuschungen. S. 277.**

**5. und 6. Heft. Th. Ziehen, Erkenntnisstheoretische Auseinandersetzungen. S. 305.** „1. Avenarius. Die Kritik der reinen Erfahrung und der Empiriokriticismus“. — **W. Utthoff, Ein weiterer Beitrag zur angeborenen totalen Farbenblindheit. S. 344.** Be-

stätigung der in dieser Zeitschrift (20. Band 1899) mitgetheilten Erfahrungen und Erweiterung derselben. — **E. Storch, Ueber die Wahrnehmung musikalischer Tonverhältnisse. S. 361.** Wie die Wahrnehmung quantitativer und räumlicher Verhältnisse eine psychische Spiegelung unserer Muskelthätigkeit darstellt so auch die musikalische. „Das Substrat des musikalischen Denkens, das was die Töne zu einander in Beziehung setzt und ein musikalisches Gedächtniss erst ermöglicht, sind die Erinnerungsbilder der Kehlkopfbewegungen!" „Ich glaube gezeigt zu haben, dass die musikalischen Beziehungen in der That die nämlichen sind, wie die des phonetischen Raumes!" Darnach gelangt der Vf. zu einer physiologischen Stimmung, welche mit der „gleichschwebenden" sich deckt, während die „reine" von Helmholtz durch Suggestion, welche die kleinen Zahlen 1:2, 2:3, 3:4 . . . auf die Geister ausgeübt, allgemeine Aufnahme gefunden hat. — **A. Borschke und L. Hascheles, Ueber Bewegungsnachbilder. S. 387.** Das Bewegungsnachbild kann wie das Lichtbild negativ, d. h. nach entgegengesetzter Richtung zum directen gehen. „Unser Versuch zeigte, dass die Geschwindigkeit des Nachbildes und des Vorbildes bis zu einer gewissen Grenze direct proportional ist!" — **R. du Bois-Raymond, Zur Lehre von der subjectiven Projection. S. 399.** Vf. construirte eine Thierbrille, d. h. eine solche, welche divergenten Blickaxen angepasst ist; dem Menschen aufgesetzt, lassen sie kein einziges Bild durch Verschmelzung zustande kommen. Die beiden Gesichtsfelder streiten mit einander. „Unter diesen Bedingungen sieht also der mit der Thierbrille versehene Mensch infolge der subjectiven Projection und der Gewöhnung an den binocularen Sehact vor sich ein einfaches Gesichtsfeld, in dem einzelne Stücke der rechts und links vor den Spiegeln gelegenen Aussenwelt durcheinander gewirrt um seine Aufmerksamkeit zu ringen scheinen. Geht der Beobachter vorwärts, so rücken die beiden unvereinigten wettstreitenden Gesichtsfelder von rechts und links her, durch einander hindurch, wobei ein äusserst verwirrender, ja sehr schwindelerregender Eindruck entsteht. Dieser Versuch bildet eine geradezu schlagende Demonstration des Princips von der Projection der Sinneseindrücke!"

4] **Revue philosophique de la France et de l'Étranger,** dirigée par Th. Ribot. 26^me^ année, num. 10—12. 27^me^ année, 1—3.

**27. Année: H. Höffding, La base psychologique des jugements logiques. p. 345, 501.** 1. Anschauung, (Sensation, Perception, Gedächtniss, Phantasie) und Urtheil. 2. Association und Urtheil. 3. Die Vollziehung des Urtheils. 4. Fragende, negative und problematische Urtheile. 5. Subject und Prädicat. 6. Urtheil und Existenz (die Existentialurtheile). — **L. Bray, Le beau dans la nature. p. 378.** § 1. Die Schönheit der

Blumen. § 2. Die Schönheit im Thierreich. 1. Schutzvorrichtungen: *a.* Schutzfarben. *b.* Warnungsfarben. *c.* Mimetismus. 2. Erkennungszeichen. 3. Sexuelle Farben und Verzierungen. — **J. J. Van Biervliet, L'homme droit et l'homme gauche. Les ambidextres.** 1. Einige anatomische Eigenthümlichkeiten der „Ambidextren“ 2. Die sensorielle Unsymetrie der „Ambidextren“: *a.* Schärfe der optischen Nerven. *b.* Schärfe der Tastnerven. *c.* Schärfe des Muscularsinnes. 3. Die „Ambidextren“ inbezug auf die psychischen Functionen. — **G. Tarde, La réalité sociale. p. 457.** — **M. Bernès, Individu et société. p. 478.** — **A. Fouillée, Les jugements de Nietsche sur Guyau, d'après des documents inédits. p. 569.** „Nietzsche besass in seiner Bibliothek die „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ von Guyau und dessen „Irréligion de l'avenir“ Diese Exemplare sind bedeckt mit Randbemerkungen, mit Strichen, mit Ausrufungszeichen, mit Kritiken oder Zeichen der Billigung. Die Urtheile N.'s über G. bieten das grösste Interesse, denn sie zeigen uns, wie weit trotz mancher Aehnlichkeiten in den Lehren zwei Geister von einander abweichen, trotzdem sie ausgegangen sind von einer und derselben fundamentalen Auffassung, der Idee des Lebens . . . Der deutsche Denker hat nur eines der zwei grossen Gesetze der Natur beachtet, dasjenige der Theilung und des Gegensatzes, nicht aber das andere, noch fundamentalere: dasjenige der Einigung und Harmonie; Guyau hat das Verdienst, dieses in das rechte Licht gerückt zu haben“ — **F. Paulhan, La simulation dans le caractère. Le faux impassible. p. 600.** P. behandelt „die Elemente, die verschiedenen Formen, die Formation und die Schwächung des „faux impassible“ (der erheuchelten Unempfindlichkeit). Er hängt ab von einer wichtigen Thatsache: von lebhafter und durch die Umgebung (das Milieu) gereizter Empfindlichkeit. — Davon leiten sich ab die verschiedenen Elemente dieses Typus und ihre verschiedenen Verbindungen, welche einem, im Grunde stets gleichen, Typus eine ausserordentliche Formenmannigfaltigkeit verleihen“ — **Palante, Les dogmatismes sociaux et la libération de l'individu. p. 626.** „Wir wollen die Nichtigkeit aller socialen Dogmatismen darthun. Dieser Versuch erscheint uns als die unentbehrliche Vorschule für die Befreiung des Individuums“

**27me année (1902): H. Bergson, L'effort intellectuel. p. 1.** „Der Zweck dieser Studie war der, zu zeigen, dass die Zurückführung der intellectuellen Anstrengung auf ein Spiel zwischen Schemen und Bildern am meisten der inneren Beobachtung entspricht und zu gleicher Zeit die einfachste psychologische Erklärung bildet“ — **G. Milhaud, La loi des quatre états. p. 28.** Kritik des Comte'schen Entwicklungsgesetzes der Menschheit. — **G. Dumas, L'état mental de Saint Simon, p. 57, 245** (Schluss folgt); behandelt im Anschluss

an die Lebensschicksale St. Simons dessen Geistesverfassung. — **V. Brochard, La morale éclectique. p. 113.** Kritik der eklektischen Moral inbezug auf 1. ihre Definition, 2. ihre Auffassung der utilitaristischen Moral sowie 3. der Gefühlsmoral, 4. die Definition des Guten, 5. die Sanctionstheorie. — **Evellin et Z., L'infini nouveau: Le théorème de P. Du Bois-Reymond. p. 143. — A. Godfernaux, Sur la psychologie du mysticisme. p. 158.** Das religiöse oder innerliche oder mystische Leben, eine eigenthümliche Form des individuellen religiösen Gefühls ohne Beimischung von socialem Gefühl, hat zur constanten Grundlage eine Reihe von organischen Thatsachen, die zum Bewusstsein gebracht werden durch affective Zustände und diesen entsprechende geistige Vorstellungen . . . Diese organischen Thatsachen lassen sich, im allgemeinen betrachtet, zurückführen auf ein „Allzuviel", auf eine Ueberspannung der Lebensenergie. Die affectiven Zustände wechseln mit dieser Spannung; wir besitzen Gott mehr oder weniger, wir sind seiner beraubt, je mehr oder je weniger wir ‚gespannt' sind." — **E. de Rodberty, Qu'est-ce que la philosophie? p. 225.** „Die Wissenschaft betrachtet die Welt in analytischer und hypothetischer (conjecturaler) Weise, die Philosophie in synthetischer und apodiktischer, die Kunst in synkretischer und symbolischer Weise, die Thätigkeit in praktischer und teleologischer Weise." Die Philosophie der Zukunft ist diejenige, welche sich von diesen drei erwähnten Betrachtungsweisen frei macht. — **A. Bauer, Des méthodes applicables à l'étude des faits sociaux. p. 275.** „Stuart Mill untersucht die Brauchbarkeit der deductiven und experimentellen Methode . . . er verwirft alle mit Ausnahme einer einzigen, nämlich der umgekehrten deductiven . . . Indes: unsere Untersuchung hat ergeben, dass alle Schwierigkeiten, welche er aufhäuft, einer falschen Auffassung von der Einheit eines Volkes entspringen . . . Diese Schwierigkeiten schwinden, wenn man die Nationen in ihre Elemente, die socialen Klassen, auflöst." — *Revue critique:* G. Richard, Le réalisme sociologique et le catholicisme social, p. 428; G. Belot, L'année sociologique (Vol. III^e et IV^e). — *Revue générale:* G. Richard, Travaux sociologiques sur le droit de punir, p. 647. 1902. F. Picavet, Travaux d'ensemble sur la scolastique et le néo-thomisme, p. 178; G. Richard, Sociologie et science politique d'après les travaux récents, p. 300. — *Notes et discussions:* L. Couturat, Sur les bases naturelles de la géométrie d'Euclide, p. 540. 1902. E. de Cyon, La solution scientifique du problème de l'espace, p. 85. — *Analyses et comptes rendus* über neuerschienene Werke aus dem Gebiete der allgemeinen oder wissenschaftlichen Philosophie, der Psychologie, der Geschichte der Philosophie, der Erkenntnisstheorie, der Sociologie, der Aesthetik, der pathologischen Psychologie, der Moral. — *Revue des périodiques étrangers.* — *Correspondance.*

5] **Kantstudien.** Von H. Vaihinger. Berlin, Reuther und Reichard. 1901.

**6. Bd. 4. Heft. A. Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren Philosophie. S. 353.** Kritik von Windelband's, Jodl's, Brentano's, Paulsen's, Gyzicky's, Simmel's, Stern's Formulirung des obersten Sittengesetzes. Verhältniss zu Lipps, der nebst Kant der Kritik als Grundlage dient. — **Robert Reininger, Das Causalproblem bei Hume und Kant. S. 427.** „Aus Hume's Causalbegriff wird die Vorstellung einer Kraft oder objectiven Nothwendigkeit gänzlich ausgeschaltet:" „Kant will nicht nur unseren Causalitätsglauben erklären, sondern auch die objective Grundlage, nicht unsere ›Schlüsse aus der Erfahrung‹, sondern die Erfahrung selbst:" „Die Causalitätstheorie Kant's bedient sich noch viel unbedenklicher des anthropomorphen Kraftbegriffes und bedeutet daher insofern einen gewissen Rückschritt gegenüber Hume:" — **M. Charles, Secétan und seine Beziehungen zur Kant'schen Philosophie. S. 459.**

**7. Bd., 1. Heft. Fr. Medicus, Kant's Philosophie der Geschichte. S. 1. — K. Vorländer, Die neukantische Bewegung im Socialismus. S. 23. — Th. Ziegler, Eine idealistische Theorie der Gesichtsvorstellung. S. 85.** Der Strassburger Ophtalmologe J. Stilling hat in seinem Werke: „Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kant's Theorie der Erfahrung" 1901 sich als entschiedenen Philosophen speciell als Kantianer bekannt. Indes die Kategorientafel erweitert er von 12 auf 16:

| Quantität | Qualität | Relation | Modalität |
|---|---|---|---|
| 1. Einheit, | 5. Position, | 9. Substanz, | 13. Zufälligkeit, |
| 2. Wenigkeit, | 6. Limitation, | 10. Folge, | 14. Möglichkeit, |
| 3. Vielheit, | 7. Separation, | 11. Grund, | 15. Wahrscheinlichkeit, |
| 4. Allheit, | 8. Negation, | 12. Wechselbeziehung, | 16. Gewissheit. |

— **H. Vaihinger, Erläuterung von möglich und unmöglich, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und gewiss, von Glück und Unglück. S. 94.** In einem wiederaufgefundenen „Lese-Blatt" illustrirt Kant diese Begriffe an frappanten Beispielen. Die Echtheit wird vielleicht nicht allgemein anerkannt. — **Derselbe, Aus zwei Festschriften. S. 99.** Beiträge zum Verständniss der Analytik und der Dialektik in der Kritik d. r. V. — Die Warda'schen Kantpublicationen. — Recensionen. — Selbstanzeigen. — Bibliographische Notizen. — Mittheilungen. — Varia.

## B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1901.

**16. Bd., 1. Heft. M. Glossner, Die Tübinger Katholisch-theologische Schule vom speculativen Standpunkte kritisch beleuchtet.**

S. 1. H. Kuhn, der Dogmatiker. In der Erkenntnisstheorie ist K. trotz seines Protestes Anhänger von Kant und Jakoby, selbst die Mathematik ist ihm eine formale Wissenschaft. In der Gotteslehre bewegt er sich im Hegel'schen Theosophismus, „ist ihm doch alles Sein ein wirkliches und lebendiges dadurch, dass es sich bethätigt, verwirklicht, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus dem Grund zur Existenz sich erhebt". In dem Begriffe des Uebernatürlichen betont er zu sehr die moralische Seite und bedauert, dass seit dem Concil von Tr. in der Neuscholastik die Wendung in's „Physische" zugenommen habe. — **N. del Prado, characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae. S. 51.** Um die Natur der *praem. phys.* nach Thomas zu verstehen, muss man eine zweifache sehr verschiedene *motio* des Willens unterscheiden: dass der Wille handelt oder nicht handelt, hat er von sich, dass er dies oder jenes wolle, hat er vom erkannten Object. — **R. M. Schultes, Lehre des hl. Thomas über das Wesen der biblischen Inspiration. S. 80. — J. a Leonissa, St. Dionysius Areopagita nicht Pseudodionysius. S. 95. — Litterarische Besprechungen. S. 112.**

**2. Heft. E. Seydl, Zu Herbarts praktischer Philosophie. S. 129.** Schlusswort: „Muss ich nun nach all diesen Erwägungen Herbart's ästhetisirende Ethik ablehnen, so will ich doch nicht leugnen, dass ich in seinen Ausführungen den Niederschlag bedeutender Geistesarbeit sehe, dass ich in seinen Darlegungen manches Goldkorn der Wahrheit finde." So die innige Verwandtschaft des Schönen mit dem Guten. Eine „ästhetische Darstellung der Welt" würde erzieherisch sehr stark wirken. — **Joseph a Leon., Litterarische Besprechungen. S. 155.** J. Sestili, de possibilitate desiderioque primae causae substantiam vivendi. J. Lottini, Compend. Philos. scholasticae. G. a Villafranca, Comp. Philosophiae Études Franciscaines tom. V. — **Derselbe, St. Dionysius Areopagita nicht Pseudodionysius. S. 165. — M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 180.** Wyneken, das Ding an sich; E. L. Fischer, Fr. Nietzsche; Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilh. v. Auvergne; und Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein; Lichtenstein, Lotze und Wundt; Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. — **N. del Prado, de natura physicae praemotionis. S. 216. — C. M. Schneider, Litterar. Besprechungen. S. 234.** 24 Schriften.

**3. Heft. M. Glossner, Ueber Bewusstsein und Apperception. S. 257.** Mit Bezugnahme auf K. Lange, Ueber Apperception 1899 kritisirt der Vf. die Apperception bei Herbart, Wundt, Maine de Biran, Kant, Leibniz. — **M. Grabmann, Johannes Capreolus. S. 275.** Bald nach seinem Tode und noch mehr im ganzen 13. u. 14. Jahrh.

wurde die Lehre Thomas' stark angegriffen. „Eine zusammenfassende und abschliessende Würdigung und kritische Abfertigung all dieser späteren Gegner des Aquinaten gegeben und eine glänzende Apologie der thomistischen Weltauffassung mit eiserner Consequenz geschaffen zu haben, ist das hohe Verdienst des Dominikaners Joh. Capreolus." — **Jos. a Leonissa, St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. S. 282. — M. Glossner, Die Tübinger kathol.-theologische Schule. S. 309.** III. Linsenmann, der Moralist, steht ganz auf Kuhn'schem Standpunkte. — **N. del Prado, De diversis perfectionis gradibus in in physica praemotione. S. 329. — Litterarische Besprechungen. S. 374.**

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1901/02.

**9. Heft. E. Wasmann, Die neueste Entwicklung des Zellenbaues. S. 390.** Malpighi und Wolff fanden die Zelle als ein leeres Bläschen. Bei Schleiden und Schwann füllte es sich mit Zellsaft und einem Kern. Nach Leydig und Schultze füllt der zähflüssige Zellsaft das ganze Bläschen und umgibt den Kern mit dem Kernkörperchen, während die Membran als unwesentlich erscheint. Im Protoplasma unterschieden später Reinke und Waldeyer Zellgerüst und Zellsaft, der Kern enthält ausser dem Kernkörperchen ein von Kernsaft durchströmtes achromatisches Kerngerüst und ein verschieden geformtes chromatisches Gerüst. Nach Carnoy hat das Zellgerüst eine netzartige Structur und das chromatische Kerngerüst stellt einen knäuelförmig gewundenen Chromatin-Plastin-Faden dar. Diese Auffassung fand der Vf. durch die Untersuchungen an den grossen Pericordialzellen von *Termitoxenia mirabilis* bestätigt.

**1902. 1. Heft. E. Wasmann, Ein Blick in das Zellenleben. S. 48.** Das Protoplasma der lebenden Zelle ist in steter Strömung in bestimmten Bahnen begriffen. Den Botanikern war diese Erscheinung längst bekannt, bei den thierischen Amoeben ist dieselbe besonders deutlich zu beobachten. Wenn die Amoebe mit ihren ausgestreckten Scheinfüsschen eine Beute erfasst, so bildet das sie umfassende Protoplasma einen Wirbelstrom. Die Zelle entwickelt exoplasmatische und endoplasmatische Zellproducte. Zu ersteren gehören die Pseudopodien, die Wimpern, die Cilien. Erstere dienen um den Mund gestellt als Strudelerreger, wodurch die Beute gefangen wird; die Geisseln zur Bewegung entweder der Zelle oder des Mediums z. B. in der Luft- und Speiseröhre der höheren Thiere. Hier sind die Spermatozoen Geisselzellen, den Kopf bildet der Kern, den Schwanz das Protoplasma. Endoplasmatische Producte sind Stärke, Fett, Chlorophyll, das Hämoglobin der rothen Blutkörperchen. Nach den Untersuchungen von Balbini, Verworn, welche noch den Zellkern theilten,

ist der Kern und das Cytoplasma für das Zellenleben wesentlich. „Ein Zelleib ohne Kern ist ebenso praktisch unmöglich wie ein Zellkern ohne Protoplasmaleib. In der normalen Zelle bildet der Kern gewissermaassen die Centralstation, das Organisationsprincip der lebenden Materie. Dennoch vermag das Cytoplasma allein auch nach künstlicher Entfernung des Kernes die bereits organisirten gewöhnlichen Lebensprocesse noch eine Zeit lang fortzusetzen, aber es ist unfähig zu wesentlichen Neubildungen, daher insbesondere unfähig zur Vermehrung durch Theilung und zur Erhaltung der Art. Der Kern ist somit der eigentliche Träger der Vererbung und im Kerne wiederum das Chromatin desselben. Da ferner ebensoviele neue Individuen entstehen, als kernhaltige Theilstücke bei Zerschneidung eines Infusors resultiren, so dürfen wir den Kern auch mit Recht als das Individuationsprincip der lebenden Materie bezeichnen; im Kern ist es auch hier wiederum das Chromatin desselben, dem wir diese Bedeutung zuerkennen müssen; denn es entstehen soviele neue Individuen als chromosomenhaltige Theilstücke vorhanden waren. Bei der unvollkommenen Zerschneidung eines Infusors kommt es ferner nur dann zur Bildung eines Doppelindividuums, wenn der Kern entzwei geschnitten wurde. Dass aber auch das Protoplasma des Zelleibes nicht unbetheiligt ist an der individuellen Lebenseinheit, scheint daraus hervorzugehen, dass aus dem monströsen Doppelstentor Balbiani's durch allmähliche Annäherung der Kerne beider Theilindividuen an einander und durch ihre Verschmelzung wieder ein einziges normales Thier wird!" Verworn konnte den Kern von Thalassicola ($^1/_2$ *cm* gross) von dem Protoplasma sondern; er starb ab. Das kernlose Protoplasma lebte noch einige Zeit und ernährte sich, konnte sich aber nicht mehr vermehren.

# Novitätenschau.[1]

## Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1901.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau
und
Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

*NB.* Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1901 an.

## I. Allgemeines.

### A. Lehrbücher der Philosophie.

Baglioni, Bened., Elementi di filosofia elementare ad uso anche dei Licei. Psicologia, Logica e Morale. Roma, Paravia. 262 p. *Lir.* 3.

Castelein S. J., A., S. unt. II. A.

De Backer S. J., S., S. unt. III. A.

España-Lledó, J., S. unten II. A. u. VII. A.

Gredt O. S. B., Jos., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II. Psychologia. Theologia naturalis. Ethica. Roma, Desclée. 8. 316 p. *Fr.* 5.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie. 5. Bd. S. unt. VII. A.

Hagemann, G., Elemente der Philosophie. II. Bd., S. unt. VI.

Kulpe, Oswald, Introduction to Philosophy. A handbook for students of Psychology, Logic, Ethics, Aesthetic and general Philosophy. Translated from the German by W. B. Pillsbury and E. B. Titchener. New edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 366 p. *Sh.* 6.

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Recensionen und Referate" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Lehmen S. J., Alf., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. II. Bd. 1. u. 2. Abth. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XV, 526 S.; IX u. S. 527—778. ℳ 6 bezw. 3.

Inhalt: II, 1: Kosmologie und Psychologie. — II, 2: Theodicee.

Leone, Nic., Corso di filosofia ad uso dei Licei. Vol. 1. Psicologia percettiva. Napoli, Pierro. 16. XXIV, 312 p. *Lir.* 3.

Paulsen, Friedr., Einleitung in die Philosophie. 7. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. XVIII, 464 S. ℳ 4,50.

Reinstadler, Seb., Elementa philosophiae scholasticae. Vol. I. et II. Freiburg i. B., Herder. 8.

Inhalt: I. Logica. Ontologia. Cosmologia. XXIII, 425 p. ℳ 2,80. — II. Anthropologia. Theologia naturalis. Ethica. XV, 382 p. ℳ 2,60.

Sortais S. J., Gast., S. unt. III. A.

Torre-Isunza, R., Filosofía cristiana. Tomo. 3. Prolegómenos. Madrid, Rivadeneyra. 8. 312 p. *Pes.* 5,50.

Varvello, Fr., S. unt. VII. A.

Villafranca O. C., G. a, Compendium Philosophiae iuxta dogmata d. Thomae, d. Bonaventurae et Scoti, ad hodiern. usum accommodatum. 3 Vol. Toulouse, Typ. s. Cyprien. (1899—1901.)

Inhalt: I. Dialectica et Critica. IX, 618 p. — II. Ontologia et Cosmologia. 564 p. — III. Psychologia, Theologia naturalis, Ethica. 651 p.

Watson, John, An outline of Philosophy. With notes, historical and critical. 3. edition. Glasgow, Maclehose. gr. 8. 512 p. *Sh.* 7/6.

Willmann, O., S. unt. II. A.

Wundt, Wilh., Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII, 466 S. ℳ 9.

Zigliara O. P., Card. Tom. Mar., Suma filosófica. Escrita en latin para uso de los colegios, puesta en castellano de la 11ª ed. lat. por Fr. Medina Pérez.

## B. Philosophische Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XLII., 4—6; XLIII., 1—6 u. XLIV., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 10me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. XIV., 2—4; XV, 1 (Neue Folge VIII, 2—4; IX, 1). Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer. Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter) Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr ℳ 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno XI. 12 Hefte. Torino, Bocca.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger. 6. Bd. Hamburg, Voss. ℳ 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon 11me année: 1900. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la colloboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 7e année: 1900. Paris, Reinwald. 8. *Fr.* 15.

L'année sociologique. Périodique annuel, publiée sous la direction de Em. Durkheim. 4me année (1899—1900) 1 vol. Paris, Alcan. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XVIII. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fréd. Borde. Bruxelles Manceau. 8. *Fr.* 6.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXVI. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich $ 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt hrsg. von C. Gutberlet. XIV. Jahrg. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XVII. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. ℳ 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams & Norgate. 8. $ 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksákow. XXVIII. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. ℳ 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XX. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 9me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue de philosophie. Paraissant tous les deux mois. Directeur: É. Peillaube. 2me année. Un an: *Fr.* 15.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 9me année. *Fr.* 10.

Revue Néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supér. de Philosophie. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée per Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 volumes. Jahrespreis: *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 9me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Filosofica. Direttore: Carlo Cantoni. Pavia, Felli Fusi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 14.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte $ 5.

The Monist, will be devoted to te etablishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XXII. Osceola (Missour. U.-St.). 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausg. von Rich. Avenarius. XX. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hsg. von Otto Flügel und W. Rein. VIII. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 119 u. 120. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben ven H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. XII. 6 Hefte ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXXI. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

## C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von B. Erdmann. 15. Heft., S. unt. X. B. *d)*: Markus, D. F.

Alexander, S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Antonius, Marcus Aurelius, to himself. In English by Gerald H. Rendall. London, Macmillan. 12. *Sh.* 2/6.

—, S. auch: Marc-Aurèle.

Ardigò, Rob., Opere filosofiche. Vol. VIII. L'inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant, e altri scritti minori. Padova, Draghi. 423 p. *Lir.* 6.

Aristoteles, Des — Schrift über die Seele. Uebersetzt und erklärt von E. Rolfes. Bonn, Hanstein. gr. 8. XXII, 224 S. ℳ 5.

—, Le traité *Peri Hermeneias*. Traduction et Commentaire par J. Laminne. Bruxelles, Hayez. 8. 62 p.

—, Posterior Analytics. Translated by E. S. Bouchier. London, Simkin. gr. 8. *Sh*, 3.

Aristoteles. Commentaria in A'm graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. III. pars 1., Vol. XIV. pars 1. et Vol. XXII. pars 3. Berlin, Reimer. Lex.-8.

Inhalt: III, 1. Alexander, In librum de sensu commentarium. ed. P. Wendland. 207 p. ℳ 8,70 — XIV, 1. Philoponus, Ioa., In Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium. Ed. M. Hayduck. 155 p. ℳ 6,40. — XXII, 3. Michael Ephesius, In librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium. Ed. M. Hayduck. VIII, 85 p. ℳ 3,30.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Cl. Bäumker und Gg. Frhr. v. Hertling. III. Bd. 5. Heft, S. unt. X. B. *b)*: Espenberger, Joh. Nep.

Berkeley, George, Works in 4 Vols. With annotations by A. C. Fraser. Clarendon University Press. gr. 8. *Sh.* 24.

Descartes, René, Meditationes de prima philosophia. Nach der Pariser Original-Ausg. u. der ersten französ. Uebersetzg. mit Anmerkungen neu hrsg. v. C. Güttler. München, Beck. gr. 8. V, 250 S. ℳ 4,50.

—, The discourse of method and metaphysical meditations. Translated by Gertrude Burford Rawlings. London, Scott. 16. XXXI, 227 p. *Sh.* 1/6.

Fechner, Gust. Th., Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. 2. Aufl. besorgt von K. Lasswitz. 2. Bd. Hamburg, Voss. gr. 8. IV, 439 S. ℳ 7.

Fromann's Klassiker der Philosophie, hrsg. v. R. Falckenberg. 6., 9., 13. u. 14. Bd., S. unter X. B. *d)*: Riehl, Al. — X. B. *a)*: Windelband, Wilh. — X. B. *d)*: König, Ed.; Saenger, Sam.

Gilles de Lessines, S. unt. X. B. *b)*: Wulf, M. de.

Hartmann, Ed. v., Ausgewählte Werke. 13. Bd. Leipzig, Haacke. gr. 8.

Inhalt: Die moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. VII, 474 S. ℳ 12.

Hegel, G. W. Fr., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, mit einem Commentar hrsg. von G. J. P. J. Bolland. 1. Thl. u. 2. Thl., 1. Hälfte. Amsterdam, Müller. gr. 8.

Inhalt. I. Text: XXI, 708 S. (mit Bildn.) ℳ 13,60. — II, 1. Commentar. 1. Hälfte (S. 1—272) ℳ 5,60.

Hume, David, An inquiry concerning the principles of Morals. London, Trübner. *Sh.* 1/6.

Jataka, the, or stories of the Buddha's former births. Translated from the Pali by various hands, under the editorship of Prof. E. B. Cowell. Vol. IV. translated by W. H. D. Rouse. Cambridge University Press. gr. 8. 320 p. *Sh.* 12/6.

Ibn Gebirol (Aven-Cebrol), La fuente de la vida. Traducida en el siglo XII. por Juan Hispano Domingo Gonzalez del árabe al latín y ahora por 1ra vez al castellano por F. de Castro y Fernandez (Tratados I y II). Madrid, Serra. 8. 161 p. *Pes.* 2,50.

Kant, Imman., Kritik der reinen Vernunft. Hrsg., erläutert und mit einer Lebensbeschreibung K.'s versehen von J. H. v. Kirchmann. 8. Aufl. Bearb. v. Th. Valentiner. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlg. 8. XX, 769 S. ℳ 4.

37. Bd. von „Philosophische Bibliothek", 1. Bd. von „Kant, Sämmtliche Werke".

—, Ueber Pädagogik. Mit K.'s Biographie hrsg. von Th. Vogt. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VII, 139 S. ℳ 1.

Lucretius Carus, Ueber die Natur der Dinge. Uebersetzt von K. L. v. Knebel. Neu herausg. von O. Güthling. Leipzig, Reclam. gr. 16. 311 S. ℳ 0,60.

Lullus, Raimundus. Obras de Ramón Lull. Libre del gentil e los tres savis: libre de la primera e segona intenció; libre de mil proverbis. Textos originales publicados é ilustrados con notas y variantes por J. Roselló. Prólogo y glosario de M. Obrador y Bennassar. Palma de Malorca, Hijas de Colomar (1886—1901) 4. LXV, 525 p. (4 árboles genealógicos y 1 lamina). *Pes.* 10,50.

Marc-Aurèle, Pensées. Traduction nouvelle par G. Michaud. Paris, Fontemoing.

Michael Ephesius, S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Mill, John Stuart, On liberty. With an introduction by W. L. Courtney. London, Scott. 16. XXVI, 219 p. *Sh.* 1/6.

Montaigne, Ausgewählte Essays. Aus dem Französ. übers. v. E. Kühn. 5. Bd. Strassburg, Heitz. 8. VII, 362 S. *M.* 5.

Naumann, Gust., Zarathustra. Commentar 4. (letzter) Thl. Leipzig, Haessel Verl. gr. 8. 321 S. *M.* 4.

—, Wiederkunft. [Aus Zarathustra-Commentar 4. Thl.] Leipzig, Haessel Verl. gr. 8. 56 S. *M.* 0,75.

Nietzsche, Frd., Werke. I. Abth. 6. Bd: Also sprach Zarathustra. 25. u. 26. Tausend. Leipzig, Naumann. gr. 8. 531 S. Mit Bildn. und 2 Facsim. *M.* 10.

—, Also sprach Zarathustra. 22.—24. Tausend. (Miniat.-Ausg.) Leipzig, Naumann. 12. 486 S. *M.* 6.

—, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. (Einzeldruck.) 13. Tausend. Leipzig, Naumann. gr. 8. 281 S. *M.* 5.

—, Werke. II. Abth. 11., 12. u. 15. Bd. (3., 4. u. 7. Bd. der II. Abth.) Leipzig, Naumann. gr. 8.

Inhalt: 11. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröthe. (1875/76—1880/81). 2. Ausg. 1.—4. Taus. XIII, 422 S. *M.* 6,50. — 12. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Zeit der fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra (1881—1886). 2. Ausg. 1.—4. Taus. X, 437 S. *M.* 6,50. — 15. Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. (Studien und Fragmente.) 3. u. 4. Taus. XXII, 541 S. *M.* 7.

—, Humano, demasiado humano (Libro dedicado á los espíritus libres). Madrid, Avrial. 4. 330 p. *Pes.* 6,50.

—, La genealogía de la moral. Madrid, Avrial. 4. 138 p. *Pes.* 3,50.

— as Critic, Philosopher, Poet and Prophet. Choice selections from his works compiled by Thomas Common. London, Richards. 8. 328 p. *Sh.* 7/6.

Philo Judaeus, Opera omnia ad librorum optimorum fidem edita. Ed. stereotypa. Tom. V. Leipzig, Holtze's Nachf. 16. 340 S. *M.* 1,50.

Inhalt: De mercede meretricis. De specialibus legibus lib. II. De septenario. De festo cophini. De parentibus colendis. De specialibus legibus lib. III. et IV. (De iudice et de concupiscentia.) De iustitia (et de constitutione s. creatione principum). De tribus virtutibus (de fortitudine, de humanitate s. caritate, de poenitentia). De praemiis et poenis. De exsecrationibus. De nobilitate. Quod omnis probus liber. De vita contemplativa.

Philoponus, Ioa., S. Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Plato, edited by J. Burnett. Vol. II. Clarendon University Press. gr. 8. *Sh.* 7.

*—, Ausgewählte Schriften. Für den Schulgebrauch erklärt. 3. Thl. 2. Heft: Euthyphron. Erklärt von M. Wohlrab. 4. Aufl. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII, 50 S. *M.* 0,60.

—, Selections. With introduction and notes by Lewis Leamington Forman. London, Macmillan. 12. 570 p. *Sh.* 7/6.

—, Das Gastmahl. Neu übers. und mit Vorwort und Anmerkungen versehen v. O. Linke. Halle, Hendel. 8. 72 S. *M.* 0,25.

—, Ion. Diálogo Platonico. Traduc. dal griego por Afanto Ucalego. Madrid, Marzo. 8. XXX, 64 p. (y 10 p. de notas.) *Pes.* 5.

—, Edited with introduction, notes and excursuses by E. Seymour Thompson. London, Macmillan. 12. 386 p. *Sh.* 5.

—, The Republic. Books 1 and 2. Literally translated from the Greek, with grammatical notes. London, Simpkin. 8. *Sh.* 2/6.

Prel, Carl du, Ausgewählte Schriften. 13.—19. Bd. Leipzig, Günther. à *M.* 2.

Proclus Diadochus, In Platonis Rempublicam commentarii. Ed. 9. Kroll. Vol. 2. Leipzig, Teubner. 8. IX, 476 S. *M.* 8.

Rochfoucauld, François, Reflections, or sentences and moral maxims. Translated from de editions of 1678 and 1827. With introduction, notes and some account of the author and his times by J. W. Willis Bund and J. Hain Friswell. London, Low. 12. 148 p. *Sh.* 2/6.

Ruysbroeck, Joh. van, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. — Vom glänzenden Stein. — Das Buch von der höchsten Wahrheit. Drei Schriften des Mystikers R. (1293—1381). Aus dem Vlämischen von Frz. A. Lambert. Leipzig, Grieben. gr. 8. XII, 226 S. *M.* 3.

Schopenhauer, Ant., El mundo como voluntad y como representación. 2. parte. Madrid, Avrial. 4. 548 p. *Pes.* 10,50.

—, La vida, el amor y la muerte. Trad. de T. Orts Ramos y Climent. Barcelona, Pertierra. 8. 240 p. *Pes.* 1,50.

—, Metafísica de lo bello y estética, juicio, crítica, aplauso y gloria, lo real y lo ideal, literatura sanscripta, arqueología. Traduc. por 1ª vez del alemán por L. Jiménez García de Luna. Madrid, Marzo. 8. 178 p. *Pes.* 2,50.

Seneca, L. Ann., Tratados filosóficos. Traducc. directa del latín por P. Fernandez Novarrete. Tomo II. Madrid, Hernando y Co. 8. 420 p. *Pes.* 3,50.

Spaventa, B., Scritti filosofici. Raccolti e publicati da G. Gentile. Napoli, Morano.

Spencer, Herb., System der synthetischen Philosophie. 1. Bd. Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge. 2. Aufl. Nach der 6. Ausg. der *First principles* neu übers. von J. V. Carus. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. XVI, 568 S. ℳ 12.

Studien. Berner — zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von L. Stein. 26.—31. Bd. Bern, Sturzenegger. gr. 8.

Inhalt: 26. Koigen, Dav., Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus. XIII, 319 S. ℳ 3. — 27. Saltykow, Wera, Die Philosophie Condillac's. III, 73 S. ℳ 1. — 28. Quarch, Edm. Wilh., Zur Geschichte und Entwicklung der organischen Methode der Sociologie. III, 68 S. ℳ 1. — 29. Róth, Láz., Schelling und Spencer. Eine log. Continuität. III, 63 S. ℳ 1. — 30. Tscheuschner, K., Die philosophie-geschichtlichen Voraussetzungen der Energetik. 48 S. ℳ 1. — 31. Rose, Fr. O., Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Eine Beitrag zur Geschichte des *Apriori*. III, 34 S. ℳ 1.

(Suarez S. J., Franc., S. unt. VI.: Iturria S. J., Greg.).

s. Thomas Aquinas, Commentaria in tres libros Aristotelis de anima. Lovanii. *Fr.* 5.

Tolstoi, Leo, Du sollst nicht tödten. Der Christ und das Verhältniss zum Staat. Die Christenverfolgung in Russland. Aus dem Russischen von L. A. Hauff. Berlin, Janke. 8. 135 S. ℳ 1.

—, Gott und Unsterblichkeit. Das Leben und die Lehre Christi. Du sollst dem Bösen nicht Widerstand leisten. Aus dem Russischen von L. A. Hauff. Berlin, Janke. 8. 131 S. ℳ 1.

—, Ueber Krieg und Staat. Deutsch von N. Syrkin. Berlin, Steinitz. 8. 111 S. ℳ 1.

—, Muss es denn so sein? Deutsch von N. Syrkin. Berlin, Steinitz. 8. 108 S. ℳ 1.

—, Patriotismus und Regierung. Uebers. von Wl. Czumikow. Leipzig, Dieterichs. 8. 51 S. ℳ 0,50.

—, Der Sinn des Lebens. Uebers. von Wl. Czumikow. München, Langen. 8. 92 S. ℳ 1.

—, Ueber den Sinn des Lebens. Deutsch v. N. Syrkin. Berlin, Steinitz. 8. 96 S. ℳ 1.

—, Moderne Sklaven. Uebers. v. Wl. Czumikow. Leipzig, Dieterichs. 8. 125 S. ℳ 1.

—, Die Sklaverei unserer Zeit. (In russischer Sprache.) Berlin, Steinitz. 8. 112 S. ℳ 1,50.

### D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Bastian, A., Der Menschheitsgedanke durch Raum und Zeit. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethnologie in der „Lehre vom Menschen". 2 Bde. Berlin, Dümmler. gr. 8. V, 246; V, 257 u. 35 S. *M.* 10.

Bazaillas, La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine. Paris, Perrin.

Blavatsky, H. P., Die Geheimlehre, die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie. Aus dem Engl. der 3. Aufl. übers. von Rob. Froebe. 2. Bd. Anthropogenesis. Leipzig, Friedrich. gr. 8. XVII, 842 S. *M.* 27.

Büchner, Ludwig, Last words on Materialism and kindned subjects. With a life on the Author by his brother Prof. Alex. Büchner. Translated by Jos. Mc Cabe. London, Watts. gr. 8. XXXIV, 299 p. *Sh.* 6.

Bumüller, Joh., Die Methode der exacten Wissenschaft und der Darwinismus. Eine Abwehr gegen einen Angriff. Ravensburg, Kitz. gr. 8. 24 S. *M.* 0,30.

Canet, G., La pacification intellectuelle par la liberté. Paris, Bloud. 8. 697 p. *Fr.* 6.

Challemel-Lacour, Études et réflexions d'un pessimiste. Paris, Fasquelle.

Dahlmann, Fr. Wilh., Philosophie des Sichselbstbewussten, in Hinweis auf den Fortschritt der Wissenschaft, der Culturgeschichte der Menschheit und der socialen Frage. Chicago, Kölling & Klappenbach. gr. 8. V, 146 S. *M.* 3.

Davis, Der Tod im Lichte des Spiritualismus und der harmonischen Philosophie. Autoris. Uebersetzung hrsg. von W. Besser. 3. Aufl. Leipzig, Besser. gr. 8. 26 S. *M.* 0,50.

Dennert, E., Die Religion der Naturforscher. Auch eine Antwort auf Häckel's „Welträthsel". 3. Aufl. Berlin, Buchh. d. Berliner Stadtmission. gr. 8. III, 64 S. *M.* 0,50.

—, Die Wahrheit über Ernst Häckel und seine „Welträthsel". Nach dem Urtheil seiner Fachgenossen beleuchtet. Halle, Müller. 8. VII, 143 S. *M.* 1,50.

Dodd, Catherine, Introduction to the Herbartian principles of teaching. With an introduction of Prof. W. Rein. London, Sonnenschein. 8. 208 p. *Sh.* 4/6.

Dunkmann, Karl, Die moderne Hoffnungslosigkeit in Wissenschaft, Kunst und Moral. 1.—3. Taus. Stolp, Hildebrandt. gr. 8. 64 S. *M.* 0,75.

Eleutheropulos, Albr., Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund einer Kritik der bisherigen. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. 32 S. (mit 1 Tab.) *M.* 1.

Finot, J., Die Philosophie der Langlebigkeit. Deutsch nach der 10. Aufl. des französ. Originals von Alf. H. Fried. 2. Aufl. Berlin, Walther. gr. 8. XII, 300 S. *M.* 4.

Fischer, Em., Das Bild von Saïs. 10 kritische Aufsätze. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. gr. 8. VII, 148 S. *M.* 1,50.

—, E. L., Friedrich Nietzsche. Der „Antichrist" in der neuesten Philosophie. Eine Ergänzung zu meinem Werk: „Der Triumph der christlichen Philosophie." Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 8. VIII, 257 S. *M.* 3.

Fisichella, S. F., La psicologia nelle scienze umane. Messina, d'Amico. 8. 118 p.

Förster, Er., Lebensideale. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 126 S. *M.* 2.

Fouillée, Alf., La reforme de l'enseignement supérieur par la philosophie. Paris, Colin.

Friedrich, Die religiösen und sittlichen Gefahren in der Philosophie Friedrich Nietzsche's. Dresden, Baensch. gr. 8. 28 S. *M.* 0,50.

Geisteswissenschaften, S. Notizen.

Glaser, Rob., Das Seelenleben des Menschen in gesunden und kranken Tagen. Für Gebildete aus allen Ständen kurz dargestellt. Frauenfeld, Huber. 8. IX, 165 S. *M.* 2,40.

Glatz, Frd., Zwei Kriterien einer modernen Lebensauffassung. Vortrag. Wien, Eisenstein & Co. gr. 8. 23 S. *M.* 0,50.

Globuli, Th., Das Gesetz des Geistes und die monistisch-atheistische Häckelei. („Die Welträthsel!") Neues Licht über die Welt und den Menschen. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Kreuer in Com. gr. 8. VIII, 56 S. *M.* 0,50.

Goblot, Edm., Le vobabulaire philosophique. Paris, A. Colin. 490 p. *Fr.* 5.

Godard, A., Le positivisme chrétien. 2. édit. Paris, Bloud.

Goldschmidt, Ludw., Kantkritik oder Kantstudium? Für Immanuel Kant. Gotha, Thienemann. gr. 8. XVII, 218 S. *M.* 5.

—, Vict., Ueber Harmonie und Complication. Berlin, Springer. gr. 8. V, 136 S. (mit 28 Fig.) *M.* 4.

Grabowsky, Norb., Die Lösung der Welträthsel. Ein Reformbuch aller Religion, Wissenschaft und Kunst. Den Denkenden aller Stände gewidmet. 2. Aufl. Leipzig, Spohr. gr. 8. 48 S. *M.* 1.

—, S. auch Kant . . .

Güttler, Const., An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. München, Beck. gr. 8. 29 S. *M.* 0,80.

Hamlet, Der neue —. Poesie und Prosa aus den Papieren eines verstorbenen Pessimisten. Hrsg. v. Ludw. Büchner. Neue (Tit.-)Ausg. Giessen (1885), Roth. gr. 8. XV, 196 S. *M.* 2.

Hanspaul, F., Die Seelentheorie und die Gesetze des natürlichen Egoismus und der Anpassung. 2. Aufl. Berlin, Duncker. gr. 8. IX, 538 S. ℳ 9.

Hase, C. v., Die psychologische Begründung der religiösen Weltanschauung im XIX. Jahrhundert. Berlin, Walther. gr. 8. 26 S. ℳ 0,80.

Hentschel, Willib., Varuna. Eine Welt- und Geschichtsbetrachtung vom Standpunkte des Ariers. 1. Bd. Leipzig, Fritsch. gr. 8. 225 S. ℳ 2,40.

Hollitscher, Jak., Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Dresden, Reissner. gr. 8. VIII, 134 S. ℳ 3.

Hoppe, Edm., Natur und Offenbarung. Hannover, Hahn. gr. 8. V, 159 S. ℳ 3.

Jacobsen, Emil, *Lyra philosophica.* Weltanschauungen. Schein und Sein. Vorbeigerathene Welträthsel. Berlin, Mayer & Müller. 8. 76 S. ℳ 1,50.

Joël, Karl, Philosophenwege. Ausblicke und Rückblicke. Berlin, Gärtner. gr. 8. XI, 308 S. ℳ 6.

Jüngst, Joh., Cultus- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus). Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde. Giessen, Ricker. gr. 8. 79 S. ℳ 1,60.

Kant, Schopenhauer und Dr. Grabowsky. Oder wie das deutsche Volk dem Philosophen dankt, der vollendet hat, was Kant und Schopenhauer vergebens erstrebten. 2. Aufl. (Von N. Grabowsky.) Leipzig, Spohr. gr. 8. 31 S. ℳ 0,50.

Keben, G., Fackelzug durch Kunst und Cultur. Berlin, Hofmann & Co. 8. IV, 149 S. ℳ 2,50.

Key, Ellen, Die Wenigen und die Vielen. Neue Essays. Uebertragen von Fr. Maron. Berlin, Fischer. 8. 351 S. ℳ 4.

Klingemann, Karl, Buddhismus, Pessimismus und moderne Weltanschauung. Essen, Bädeker. gr. 8. 58 S. ℳ 0,80.

Knight, William, Varia. Studies on problems of Philosophy and Ethics. London, Murray. 8. *Sh.* 7/6.

König, Karl, Im Kampf um Gott und um das eigene Ich. Ernsthafte Plaudereien. Freiburg i. B., Waetzel. gr. 8. VII, 133 S. ℳ 1,50.

Lang, Alb., Nietzsche und die deutsche Cultur. Köln, Bachem. 8. 29 S. ℳ 0,60.

Langguth, Ad., Die Bilanz der akademischen Bildung. Berlin, Heymann's Verlag. gr. 8. 64 S. ℳ 0,60.

Lasplasas, La sabiduría, la filosofía y la ciencia. S. Tecla, Tip. catol. 16. 92 p.

*Lehmann, Karl, Was ist Wahrheit? Ein offenes Wort an Jedermann. Strassburg i. E., Selbstverlag. 8. 16 S. ℳ 0,10.

Leser, Herm., Das Wahrheitsproblem unter culturphilosophischem Gesichtspunkt. Eine philosophische Skizze. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. V, 90 S. ℳ 2.

Linde-Severin, S., Mehr Licht. Lehrbuch der geheimen Wissenschaften. 10 Bde. Leipzig, Ficker. gr. 8. à ℳ 1.

Inhalt: 1. 2. Hypnotismus und verwandte Gebiete. VI, 57 S. — 3. Hell- und Fernsehen, Gedankenlesen und -Uebertragen. 59 S. (mit Abbildgn.) — 4. Hypnose als Heilmittel. 49 S. — 5. Hypnogene Mittel. 48 S. — 6. 7. Spiritismus. 64 S. (mit Abbild.) — 8. Faust, Wunderthaten und Schwänke. 45 S. — 9. Hexenwesen. 58 S. — 10. Allerlei Uebersinnliches. 62 S. (mit Mappe.)

Lindner, Theod., Geschichtsphilosophie. Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XII, 206 S. ℳ 5,50.

Lipps, Th., Psychologie, Wissenschaft und Leben. München, Franz' Verlag in Comm. gr. 4. 28 S. ℳ 0,80.

Mach, Frz., Das Religions- und Weltproblem. Dogmenkritische und naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit. 2 Thle. Dresden, Pierson. gr. 8. 16, 19, LXXI, 1364 u. 19 S. ℳ 20.

Meisel-Hess, Grete, In der modernen Weltanschauung. Leipzig, Seemann, Nachf. gr. 8. VII, 113 S. ℳ 2,50.

Menzi, Theod., Ernst Häckel's Welträthsel oder der Neomaterialismus. Ein Zeichen der Zeit an der Jahrhundertwende. Zürich, Schulthess & Co. gr. 8. 129 S. ℳ 2.

Messer, Max, Die moderne Seele. 2. Aufl. Dresden, Reissner. gr. 8. VIII, 123 S. ℳ 3.

Meysenbug, Malw. v., Individualitäten. Berlin, Schuster & Löffler. 8. V, 579 S. ℳ 6.

Möbius, P. J., Stachyologie. Weitere vermischte Aufsätze. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 219 S. ℳ 4,80.

Molsberg, Frhr. P. Ad. v., Streifzüge ins Gebiet der Philosophie und Naturwissenschaften. 1. Bd. Wiesbaden, Bechtold & Co. gr. 8. VII, 151 S. ℳ 2.

Müller, Ad., Scheinchristenthum und Häckel's Welträthsel. Ein Vergleich. Gotha, Perthes. gr. 8. IV, 167 S. ℳ 2.

Muff, Chr., Idealismus. 3. Aufl. Halle, Mühlmann. gr. 8. XV, 324 S. ℳ 5.

Nettleship, R. L., Philosophical Remains. Edited by A. C. Bradley. 2nd edition. London, Macmillan. 8. *Sh.* 8/6.

Nippold, Frd., Collegiales Sendschreiben an Ernst Häckel. Mit der Antrittsrede in Jena am 10. I. 1884: Die naturwissenschaftliche Methode in ihrer Anwendung auf die Religionsgeschichte. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. 58 S. ℳ 1,20.

Nordau, Max, Die conventionellen Lügen der Culturmenschheit. 18. Aufl. (52. u. 53. Taus.) Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. VIII, 350 S. *M.* 4.

—, Paradoxe. 7. Aufl. Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. III, 363 S. *M.* 4.

Notizen eines Laien aus der Litteratur der Geisteswissenschaften, in sieben Fragestücke geordnet. Berlin, Cronbach. gr. 8. 74 S. *M.* 1.

Paulsen, Frd., *Philosophia militans.* Gegen Klerikalismus und Naturalismus. 5 Abhandlungen. 2. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 192 S. *M.* 2.

—, Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XI, 261 S. *M.* 2,40.

Pearson, Karl, The Ethic of free-thought and other addresses and essays. 2nd edition revised. London, Black. gr. 8. 448 p. *Sh.* 7/6.

Pesch S. J., Tilm., La philosophie chrétienne de la vie. Ouvrage traduit de l'allemand sur la 3me éd. par Biron O. S. B. 2 vols. Paris, Lethielleux. 8. XVI, 362; 430 p. *Fr.* 8.

*Reiner, Jul., Was muss man von der Philosophie wissen? Allgemeinverständlich beantwortet. 2. Aufl. Berlin, Steinitz. gr. 8. 96 S. *M.* 1.

Reinhard, L., Die Gottesherrschaft als welterneuerndes Lebensprincip. Ein Wort an die Vertreter von Volk, Staat, Kirche, Schule und Bildung, sowie an alle denkenden Menschen. München, Reinhardt. gr. 8. 96 S. *M.* 1.

Richter, Raoul, Kant-Aussprüche. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. XIV. 110 S. *M.* 1,20.

Roisel, L'idée spiritualiste. 2. édit. Paris, Alcan. 194 p. *Fr.* 2,50.

Rubin, S., Die Welträthsel nach Häckel. Auszugsweise hebräisch frei bearbeitet. Frankfurt a. M., Kaufmann. gr. 8. 76 S. (mit Bildn.) *M.* 1,50.

Rüttenauer, Benno, Aphorismen aus Stendhal. Ueber Schönheit, Kunst und Cultur. Ausgezogen und in deutscher Uebersetzung zusammengestellt. Strassburg, Heitz. 8. XXIV, 192 S. *M.* 3.

Ruskin, J., Das Adlernest. 5 Vorlesungen über die Beziehungen zwischen Kunst und Wissenschaft. Hrsg. von S. Sänger. Strassburg, Heitz, 8. VII, 112 S. *M.* 2,50.

Schasler, Max, Ausgewählte Sammlung gemeinverständlicher Abhandlungen, Studien und Kritiken aus dem Gebiete der Philosophie und Aesthetik, sowie über die verschiedenen Formen der allgemein-menschlichen Weltanschauung. Jena, Vopelius. gr. 8. IV, 359 S. *M.* 3.

Schidar, Die moralischen Aufgaben des XX. Jahrhunderts. (In russischer Sprache.) Berlin, Steinitz. 8. 61 S. *M.* 1,50.

Schmid, Bast., Die Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts. Berlin, Gose & Tatzlaff. gr. 8. 39 S. *M.* 1,20.

Seiling, Max, Pessimistische Weisheitskörner. Auf litterarischen Streifzügen gefunden. München, Mickl. 12. VI, 149 S. ℳ 1,50.

Steiner, Rud., S. unten X. A.

*Stern, L. Will., Die psychologische Arbeit des 19. Jahrhunderts insbesondere in Deutschland. Berlin, Walther. gr. 8. 48 S. ℳ 1.

*Straszewski, Mor. v., Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. Wien, Braumüller. gr. 8. 50 S. ℳ 1,40.

Svoboda, Ad., Ideale Lebensziele. Kritisches, Geschichtliches und Philosophisches. 2 Thle. Leipzig, Naumann. gr. 8. VII, 391; VI, 506 S. ℳ 6,50 bezw. 9 (in 1 Bd.: ℳ 14).

Thode, Kunst, Religion und Cultur. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 15. ℳ 0,60.

Thomereau, A., Pensées et Notes philosophiques. Paris, Alcan.

Tscheuschner, K., S. ob. I. C.: Studien, Berner —.

Tschirn, G., Weltenträthselung! Grundriss des Ideal-Realismus als der Versöhnung von Natur und Geist. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. gr. 8. III, 146 S. ℳ 2.

Uphues, Gosw., Ueber die Idee einer Pädagogik als Bildungswissenschaft. — Ueber die Idee einer Philosophie des Christenthums. Halle, Niemeyer. gr. 8. 28 S. ℳ 0,60.

Vetter, Benj., Die moderne Weltanschauung und der Mensch. 6 Vorträge. Mit einem Vorwort von E. Häckel. Jena, Fischer. gr. 8. XII, 153 S. ℳ 2.

Vowinckel, E., Menschenseele und Menschenschicksal. Wettmann, v. der Heyden. gr. 8. 27 S. ℳ 0,50.

Wagner, Rich., Aether und Wille oder Häckel und Schopenhauer. Eine neue Lösung der Welträthsel. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 239 S. ℳ 4.

Wahrheit, Was ist —? Was ist Gott? Leipzig, Theosoph. Centralbuchhandlung. gr. 16. 8 S. ℳ 0,50.

Weiss O. P., Alb., Die Kunst zu leben. 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. B. Herder. 12. XV, 541 S. ℳ 3.

Wernitz, J., Betrachtungen über das Wesen und den Grund der Culturentwicklung und der auf dieselbe günstig oder ungünstig einwirkenden Factoren. Leipzig, Köhler. gr. 8. 52 S. ℳ 0,80.

Wiegand, F., Ein Symposion. Wiesbaden, Bergmann. 8. 115 S. ℳ 2,80.

Wobbermin, G., Theologie und Metaphysik. Das Verhältniss der Theologie zur modernen Erkenntnisstheorie und Psychologie. gr. 8. XII, 291 S. ℳ 4,80.

Wollny, F., Der Materialismus im Verhältniss zu Religion und Moral. 2. Aufl.

Ziegler, Theob., Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrh. 2. Aufl. (6.—8. Taus.) Berlin, Bondi. gr. 8. VIII, 746 S. ℳ 10.

## II. Logik und Erkenntnisstheorie.

### A. Lehrbücher.

Baglioni, B., S. ob. I. A.

Castelein S. J., A., Cours de Philosophie. I. Logique formelle. Critériologie. Méthodologie. Nouvelle éd. Bruxelles, Schepens. 8. XVI, 548 p. *Fr.* 6,50.

De Potter, A., La logique. 2. édit. Bruxelles, Manceaux.

Englert, Winfr. Ph., Logica. Prima pars Summae philosophicque. Ex operibus s. Thom. iuxta cursum philosophicum Cosmi Alamanni instituta. Paderborn, F. Schöningh. g. 8. XLIV, 254 p. ℳ 3.

Gehört zu „Wissenschaftl. Handbibliothek. 2. Reihe. Philosoph. Lehr- und Handbücher".

España Lledó, J., Filosofia. (Ampliación al estúdio de la lógica fundamental) Metodología aristotélico-cristiano con la de los principales sistemas filosóficos. Madrid, Hernando y Co. 8. 77 p. *Pes.* 2,25.

Flügel, O., Abriss der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. Langensalza, Beyer u. Söhne. g. 8. XVI, 120 S. ℳ 1,60.

Husserl, Edm., Logische Untersuchungen. 2. Th. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntniss. Halle, Niemeyer. gr. 8. XVI, 718 S. ℳ 16.

Oemichen, Gust., Grundriss der reinen Logik. Entwurf einer Neugestaltung. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 56 S. ℳ 1.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Uphues, Gosw., Einführung in die moderne Logik. 1. Thl. Grundzüge der Erkenntnisstheorie. Osterwieck, Zickfeldt. g. 8. XVIII, 98 S. ℳ 1,50.

Villafranca, S. ob. I. A.

Willmann, Otto, Philosophische Propädeutik für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium. 1. Thl.: Logik. Freiburg i. B., Herder. g. 8. IV, 132 S. ℳ 1,80.

### B. Beiträge.

Brockdorff, C. v., Die Probleme der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Sinnenwelt. Hildesheim, Gerstenberg. gr. 8. III, 33 S. ℳ 0,60.

Eisler, Rud., Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnisstheorie. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. gr. 8. V, 106 S. ℳ 2.

Evellin, F., Pour la raison pure. Les conflits de l'imagination et de la raison. Paris, Alcan.

Gabler, G. A., Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik. Neue Ausg. Amsterdam, Müller. gr. 8. XVI, 255 S. *M.* 5,20.

Gener, P., Inducciones. Ensayos de filosofía y de crítica. Barcelona.

Leclère, A., Essai critique sur le droit d'affirmer. Paris, Alcan. 263 p. *Fr.* 5.

Marchesini, G., Il simbolismo nella conoscenza e nella morale. Torino, Bocca.

Nausester, Walt., Denken, Sprechen und Lehren. I. Die Grammatik. Berlin, Weidmann. gr. 8. 195 S. *M.* 4.

Naville, A., Nouvelle classification des sciences. Étude philosophique. Paris, Alcan. 178 p. *Fr.* 2,50.

Pokorny, Ign., Beiträge zur Logik der Urtheile und Schlüsse. Wien, Deuticke. gr. 8. IV, 171 S. *M.* 4.

Radice, Gius., Della origine dello scetticismo e della antitesi fra legge naturale e positiva nei sofisti. Tirenze, Tip. Galileiana. 26 p.

Ribersanges, P. H., Logica. Tabulae synopticae. Placentiae, Del Maino.

Schmidt, Ferd. Jak., Grundzüge der constitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus. Berlin, Behr's Verl. gr. 8. XII, 252 S. *M.* 6.

Schwarz, Ad., Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande. Karlsruhe, Bielefeld. gr. 8. 192 S. *M.* 6,50.

Sidgwick, Alfred, The use of words in reasoning. London, Black. 8. 382 p. *Sh.* 7/6.

Stille, Wern. A., Die ewigen Wahrheiten im Lichte der heutigen Wissenschaft. Eine erkenntnisstheoretische Studie in leichtverständlicher Form. Berlin, Friedländer & Sohn. gr. 8. VI, 91 S. *M.* 2.

Turner, Fred. Storres, Knowledge belief and certitude. An inquiry with conclusions. London, Sonnenschein. 8. 492 p. *Sh.* 9/6.

Wyneken, Alfr., Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Eine neue Erkenntnisstheorie. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVI, 446 S. *M.* 15.

## III. Psychologie.

### A. Lehrbücher.

Baglioni, B., S. ob. I. A.

Bergemann, Paul, Lehrbuch der pädagogischen Psychologie. Leipzig, Hofmann. gr. 8. VIII, 484 S. *M.* 9.

Burckhardt, Ferd., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. 4. Anfl. Löbau, Walde. gr. 8. VI, 317 S. *M.* 3,50.

Calkins, Mary Whiton, An introduction to Psychology. London, Macmillan. gr. 8. 526 p. Sh. 8/6.

De Backer S. J., S., Institutiones metaphysicae specialis. Tom. II. Psychologia. Pars prior: De vita organica. Paris, Delhomme et Briguet. gr. 8. 266 p.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Habrich, L., Pädagogische Psychologie. Die wichtigsten Kapitel der Seelenlehre unter durchgängiger Anwendung auf Unterricht und Erziehung vom Standpunkte christlicher Philosophie anschaulich dargestellt für Lehrer und Erzieher 1. Thl.: Das Erkenntnissvermögen Kempten, Kösel. gr. 8. XL., 224 S. ℳ 3.

Höffding, Har., Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. 3. deutsche Ausgabe, unter Mitwirkung des Vf. nach der vielfach geänderten 4. dänischen Ausgabe übersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VIII, 485 S. ℳ 9.

Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehr- und Handbuch. Unter Mitwirkung von K. Heilmann hrsg. 3. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. gr. 8. X, 464 S. ℳ 7,20.

Lehmen S. J., Alf., Psychologie. S. ob. I. A.

Leone, Nic., S. ob. I. A.

*Mercier, S., Psicologia. 2 voli. Versione italiana sulla 5ta ediz. francese per cura di S. Bersani. Piacenza, del Maino. 358; 264 p. *Lir.* 7.

Raaf, H. de, Die Elemente der Psychologie. Anschaulich entwickelt und auf die Pädagogik angewandt. Aus dem Holländischen von W. Rheinen. 2. Aufl. Langensalza, Beyer u. Söhne. gr. 8. VIII, 132 S. ℳ 1,60.

Reinke, J., Einleitung in die theoretische Biologie. Berlin, Paetel. gr. 8. XV, 637 S. (mit 83 Abbildungen). ℳ 16.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Sortais S. J., Gast., Traité de philosophie. Tome I.: Psychologie expérimentale. Paris, Lethielleux. 8. XXIV, 594 p.

Stout, G. F., A manual of Psychology 2nd edition, revised and enlarged. London, Clive. gr. 8. XVI, 661 p. *Sh.* 8/6.

Syrkin, N., Was muss man von der Psychologie wissen? Allgemeinverständlich beantwortet. Berlin, Steinitz. gr. 8. 68 S. (mit 1 Fig.) ℳ 1.

Verworn, Max, Allgemeine Physiologie. Ein Grundriss der Lehre vom Leben. 3. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. XII, 631 S. (mit 295 Abbildungen.) ℳ 15.

Villaescusa, Mod. Fern., S. unt. VI.

Villafranca, S. ob. I. A.

Wentzel, C. A., Repetitorium der Psychologie. 4. Aufl. Langensalza, Schulbuchhandlung. 8. VIII, 101 S. *M.* 1,50.

Wundt, Wilh., Grundriss der Psychologie. 4. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVII, 411 S. *M.* 7.

### B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Biervliet, J. van, Études de psychologie. Paris, Alcan 201 p. *Fr.* 4.

*Binet, A., La suggestibilité. Paris, Schleicher. 8. 291 p.

Bray, S., Du beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique. Paris, Alcan.

Colegrove, F. W., Memory. An inductive study, with an introduction by G. Stanley Hall. London, Bell. gr. 8. 382 p. *Sh.* 6.

Coulon, H., De la liberté individuelle. Paris, Marchal.

De Fleury, Maurice, The criminal mind. London Downey. *Sh.* 3/6.

De Munnynck O. P., La conservation de l'énergie et la liberté morale. Paris, Bloud.

Ellis, Hovelock, The criminal. 3d edition, revised and enlarged. With 40 Illustrations. London, Scott. gr. 8. 442 p. *Sh.* 6.

Erdmann, Benno, Die Psychologie des Kindes und die Schule. Bonn, Cohen. 8. III, 52 S. *M.* 1.

Foucoult, Marc., La psychophysique. Paris, Alcan. 491 p.

Fouillée, Alfr., Temperamento y carácter según los individuos, los sexos y las razas. Traduc. española de R. Rubio. Madrid, Pérez. 4. 323 p. *Pes.* 5,50.

Freud, Sigm., Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Vergessen, Versprechen, Vergreifen), nebst Bemerkungen über eine Wurzel des Aberglaubens. Berlin, Karger. Lex.-8. 80 S. *M.* 3.

Gonsalez Herrero, F., El Hipnotismo á la luz de la filosofía, de la fisiología y de la moral. Cuenca, Medina. 8. X, 578 p. *Pes.* 8.

Guyau, M., Genesis de la idea de tiempo. Trad. espaň. de R. Rubio. Madrid, Perez y Co. 8. 163 p. *Pes.* 3.

Hartenberg, P., Les timides et la timidité. Paris, Alcan. 266 p. *Fr.* 5.

Haslbruner, Karl, Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Eine philosophisch-pädagogische Studie. Wien, Kirsch in Comm. gr. 8. VIII, 107 S. *M.* 1,20.

Hollander, Bernard, The revival of Phrenology. The mental functions of the brain. An investigation into their localisation and their manifestation in health and disease. London, Richards. gr. 8. 530 p. *Sh.* 21.

Jastrow, J., Fact and fable in Psychology. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 8/6.

Korn, O., Ueber Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen. Berlin, Vogel und Kreienbrink. gr. 8. 29 S. ℳ 1.

*Kossuth, Pet., Das Newton'sche Gesetz als Grundprincip der Erklärung der mediumistischen *resp.* spiritistischen Phänomene. Leipzig, Mutze. gr. 8. 41 S. ℳ 1.

Kreibig, Jos. Cl., Die fünf Sinne des Menschen. Ein Cyklus volksthümlicher Universitätsvorlesungen. Mit 30 Abbildungen. Leipzig, Teubner. 8. IV, 130 S. ℳ 1.

Kries, J. v., Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen. Tübingen, Mohr. gr. 8. VI, 54 S. ℳ 1.

Kuhne, L., Handbook of the science of facial expression. London, Williams u. Norgate. gr. 8. Sh. 11.

Lehmann, Alf., Die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. 2. Thl.: Die psychischen Aequivalente der Bewusstseinserscheinungen. Mit 30 in Zink geätzten Taf. Nach dem Mscr. des Vf.'s übersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VIII, 327 S. (mit Fig.) ℳ 16.

Lemaitre, A., Audition colorée et phénomènes connexes. Paris, Alcan.

Liebmann, Alb., Die Sprachstörungen geistig zurückgebliebener Kinder. Berlin, Reuther u. Reichard. 78 S. ℳ 1,80.

4. Bd. 3. Heft von »Sammlungen von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie.« Hrsg. von H. Schiller und Th. Ziehen.

Lipps, Th., Das Selbstbewusstsein; Empfindung und Gefühl. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. V, 42 S. ℳ 1.

Löwenfeld, L., Der Hypnotismus. Handbuch der Lehre von der Hypnose und der Suggestion mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für Medizin und Rechtspflege. Wiesbaden, Bergmann gr. 8. XII, 522 S. ℳ 8,80.

*Lüdemann, Herm., Individualität und Persönlichkeit. Bern, Benteli u. Co. gr. 8. 24 S. ℳ 0,90.

Lütgenau, F., Der Ursprung der Sprache. Eine sprachpsychologische Untersuchung. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 32 S. ℳ 1,50.

Mantegazza, P., Die Physiologie der Wonne. Vollständige deutsche Ausgabe, besorgt von A. Wilding. 2. Aufl. Zürich, Schmidt. 8. 532, IV S. ℳ 4.

Marbe, K., Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urtheil. Eine Einleitung in die Logik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IV, 103 S. ℳ 2,80.

—, S. auch Thumb, A.

Martinak, Ed., Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 98 S. ℳ 3.

Martini, Ang., Fatti psichici e fatti fisiologici. Ascoli Piceno, Tassi. 136 p. *Lir.* 6.

Mauthner, Fritz, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 1. Bd.: Sprache und Psychologie. Stuttgart, Cotta's Nachf. gr. 8. XII, 657 S. *M.* 12.

—, Dasselbe. 2. Bd. Zur Sprachwissenschaft. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. X, 735 S. *M.* 14.

Mercier, Charles A., Psychology, normal and morbid. London, Sonnenschein. gr. 8. *Sh.* 15.

Meyer, G., Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie. Jena, Fischer. gr. 8. 81 S. (mit 31 Taf.) *M.* 5.

Nickerson, D., The origin of thougt. London, Trübner. gr. 8. XV, 409 p. *Sh.* 6.

Nys, S., S. unt. IV.

O'Dell, Stackpool E., Heads and how to read them. A popular guide to Phrenology. London, Pearson. gr. 8. X, 112 p. *Sh.* 1.

Pacheu S. J., J., Psychologie des Mystiques. Introduction. Roma, Desclée. 16. 144 p. *Lir.* 2,50.

Padovani, Ad., Cos' è il genio? Milano, Hoepli. 62 p. *Lir.* 1.

Panizza, Mar., La teoria delle impressioni ed i principii della psicologia. Roma, Loescher. 87 p. *Lir.* 2.

Paulhan, Fr., Psychologie de l'invention. Paris. 12. 185 p. *Fr.* 2,50.

*Portilla, Mart. Jul, La sensación fisiologica y psicologica. Cadiz, Impr. »El observador«. 16. VIII, 150 S. *M.* 16.

Richmond, Ennis, The mind of a child. London, Longmans. 8. 180 p. *Sh.* 3/6.

Schmid, Eug., Eine neue physiologische Thatsache, psychologisch gedeutet. Freiburg i. B., Wagner. gr. 8. 24 S. *M.* 0,75.

Sollier, P., Psychologie de l'idiot et de l'imbécile. 2. éd. Paris, Alcan. 8. II, 236 p. *Fr.* 5.

Stilling, J., Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kant's Theorie der Erfahrung. Wien, Urban & Schwarzenberg. gr. 8. V, 164 S. (mit Fig.) *M.* 5.

Storch, E., Muskelfunction und Bewusstsein. Eine Studie zum Mechanismus der Wahrnehmungen. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. (43 S.) *M.* 1,20.

10. Heft von »Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens«. Hrsg. von Löwenfeld und Kurella.

Surbled, Spirites et Médiums. Choses de l'autre monde. Paris, Vic et Amat. 16. 224 p. *Fr.* 3.

Thiéry, A., Le tonal de la parole. Louvain, Inst. supér de Philos. *Fr.* 1.

Thomas, J. W., Intuitive suggestion. A new theory of the evolution of mind. London, Longmans. 8. 170 p. *Sh.* 3/6.

Thumb, A., und Marbe, K., Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IV, 87 S. (mit 1 Fig.) ℳ 2.

Türk, Herm., Der geniale Mensch. 5. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8. XIII, 422 S. ℳ 4,80.

Walther, F. O., Ueber die psychische Kraft des Weibes. Zugleich eine Entgegnung auf die Broschüre: „Ueber physiologischen Schwachsinn des Weibes" von J. B. Möbius. 1. u. 2. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8. 21 S. ℳ 0,40.

### C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Beet, Jos. Agar, The immortality of the soul. London, Hodder & Stoughton. 8. VI, 115 p. *Sh.* 2.

Bernies, V., Spiritualité et immortalité. Paris, Bloud. 8. VIII, 496 p. *Fr.* 5.

*Bourdeau, L., Le problème de la mort. Paris, Alcan.

Cremer, Herm., Ueber den Zustand nach dem Tode. Nebst einigen Andeutungen über das Kindersterben und über den Spiritismus. 6. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 121 S. ℳ 1.

Drummond, Henry, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der neuesten Aufl. des englischen Originals (103. Taus.) neu übers. v. J. Sutter (10. u. 11. Taus.). Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. XXIV, 374 S. ℳ 4,50.

Dubois, De l'influence de l'esprit sur le corps. Bern, Schmid & Francke. 8. 92 S. ℳ 1.

Faggi, A., Il materialismo psicofisico. Palermo, Reber. 61 p.

Gerling, Fr. Wilh., Das Ich und die Unsterblichkeit. Leipzig, Mayer. gr. 8. III, 127 S. ℳ 2,50.

Hubo, Bernh., Gibt es ein Leben nach dem Tode? Gibt es einen Gott? 2 Vorträge. Hamburg, Boysen. 8. 72 S. ℳ 1.

Lasplasas, El compuesto humano. S. Tecla, Tip. catol. 16. 76 p.

Le Dantec, F., L'unité dans l'être vivant. Essai d'une biologie chimique. Paris, Alcan.

Lommel, Où allons-nous? Étude sur la vie future. Paris, Bonne Presse.

Masci, Fil., Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia. Napoli, Tessitore. 283 p.

Müller, Egb., Das Problem: „Wo ist das Jenseits, da unsere Todten wandeln?" Berlin, Schlosser. 8. 61 S. (mit Bild.) ℳ 1,50.

Pikler, Jul., Physik des Seelenlebens, mit dem Ergebnisse der Wesensgleichheit aller Bewusstseinszustände. Allgemeinverständliche Skizze eines Systems der Psychophysiologie und einer Kritik der herrschenden Lehre. Leipzig, Barth. gr. 8. 40 S. ℳ 1,20.

*Plehn, Marianne, Das Problem des Lebens. Berlin, Paetel. Lex.-8. 22 S. ℳ 1.

Prel, Karl du, Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. 2. Aufl. Jena, Costenoble. 8. IX, 179 S. ℳ 5.

Rehmke, Joh., Wechselwirkung oder Parallelismus? Halle, Niemeyer. gr. 8. 58 S. ℳ 1,60.

Schilling, Alb. C., Graphische Darstellungen zur Psychologie. Studie. Leipzig, Wunderlich. gr. 8 60 S. ℳ 0,80.

Schneider, Wilh., Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. 5. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XX, 705 S. ℳ 6.

Sirot, Âme et cerveau. Étude physiologique et psychologique. 3. éd. Beaune, Cretin-Pellion.

Ulbrich, M., Gibt es eine Ewigkeit? Gedanken über das Vorhandensein eines Jenseits. Berlin, Zillessen. gr. 8. 15 S. ℳ 0,25.

Wagner, Ad., Beiträge zu einer empirokritischen Grundlegung der Biologie. 1. Heft. Berlin, Gebr. Bornträger. III, 91 S. ℳ 2,50.

Zehnder, Ludw., Die Entstehung des Lebens. Aus mechanischen Grundlagen entwickelt. 3. (Schluss-)Theil: Seelenleben. Völker und Staaten. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 255 S. (mit 9 Abbildgn.) ℳ 6.

## IV. Naturphilosphie und Anthropologie.

Alaux, J. E., Dieu et le monde. Essai de philosophie première. Paris, Carré et Naud.

Bard, L., La specifité cellulaire. Paris, Carré et Naud.

Bütschli, O., Mechanismus und Vitalismus. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III, 107 S. ℳ 1,60.

Conn, H. W., The method of evolution. A review of the present attitude of science toward the question of the laws and forces which have brougst about the origin of species. London, Putnam. gr. 8. 418 p. *Sh.* 7/6.

Darwin, Charles, The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favsured races in the struggle of life. New edition. London, Murray. gr. 8. 736 p. *Sh.* 2/6.

De Saint-Ellier, L. D., L'ordre du monde physique et sa cause première. Paris, Bonne Presse.

Dreher, Eug., Die Grundlagen der exacten Naturwissenschaft im Lichte der Kritik. Mit dem Bilde des Vf's, einer Biographie und einem Anhang, betitelt: „Aus dem Briefwechsel Eugen Dreher's." 2. Aufl. Dresden, Verl. d. „Apollo." gr. 8. XX, 126 S. (u. 12 S. mit Fig.) ℳ 2,40.

Eimer, G. H. Thd., Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens. 3. Thl.: Vergleichend-anatomische-physiologische Untersuchungen über das Skelett der Wirbelthiere. Hrsg. v. C. Fickert und M. v. Linden. Leipzig, Engelmann. g. 8. XI, 263 S. (mit 66 Abbildungen.) *M.* 12.

*Fabre, F. H., Études sur l'instinct et les moeurs des insectes. Paris, Delagrave.

Fenizia, C., Storia della evoluzione. Milano, Hoepli.

Forel, Aug., Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen und einiger anderer Insecten. Mit einem Anhang über die Eigenthümlichkeiten des Geruchssinnes bei jenen Thieren. Vorträge. München, Reinhardt. gr. 8. 58 S. (mit 1 Taf.) *M.* 1,50.

*Guibert, J., L'origine des espèces. Paris, Letouzey.

Haberlandt, G., Sinnesorgane im Pflanzenreich zur Perception mechanischer Reize. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 164 S. (mit 6 lithogr. Doppeltaf. u. 1 Fig. im Text.) *M.* 9.

Houssay, Fr., La forme et la vie. Essai de la méthode mécanique en zoologie. Paris, Schleicher.

Howison, G. H., The limits of evolution, and other essays. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Huit, Ch., La philosophie de la nature chez les anciens. Paris, Fontemoing.

Kersten, H., Die idealistische Richtung in der modernen Entwicklungslehre. Mit besonderer Berücksichtigung von O. Hamann und E. v. Hartmann. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. 38 S. *M.* 0,80.

Lehmen S. J., Alf., Kosmologie, S. ob. I. A.

Lewz, Pour et contre l'évolution. Paris, Bloud et Barral.

*Maréchal, Ph., Supériorité des animaux sur l'homme. Paris, Fischbacher. 12. 228 p.

Mattiusi, G., Principii di filosofia fisica. Fisica razionale. Natura animata. Milano, Artigionelli.

Müller, P. Joh., Probleme und Schwächen des Darwinismus. Zittau, Graun. gr. 8. 40 S. *M.* 1.

Neuzeit, Carl Ed., Die Schöpfung oder das Walten der Natur. Leipzig, Mutze. gr. 8. XII, 207 S. *M.* 3.

Nys, D., La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique. Louvain, Inst. sup. de Phil. 289 p. *Fr.* 3.

Palágyi, Melch., Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XII, 48 S. *M.* 0,80.

Pearson, Karl, Mathematical contributions to the theory of evolution. On the principle of Homotyposis and its relation to heredity, to the variability of the Individual and to that of the race. Part 1: Homotyposis in the Vegetable Kingdom. London, Dulau. 4. *Sh.* 5/6.

Pouchet, F. A., The Universe, or the infinitely Great and the infinitely Little. New edition revised by J. R. Ainsworth Davis. London, Blackie. 8. 592 p. *Sh.* 7/6.

Prowazek, S., Zur positiven Naturanschauung. Betrachtungen. Halle Schwetschke. gr. 8. 39 S. *M.* 0,75.

Reinke, J., Die Welt als That. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage. 2. Aufl. Berlin, Paetel. gr. 8. VIII, 504 S. *M.* 10.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Schlesinger, Jos., Energismus. Die Lehre von der absolut ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltenraumes und der aus ihr wirkenden Urkraft. Berlin, Siegismund. gr. 8. XVI, 554 S. (mit 14 Fig. und Bildn.) *M.* 8.

Steel, Rich., Imitation, or the mimetic force in nature and human nature. gr. 8. London, Simptlin. 210 p. *Sh.* 3.

Vial, L., Mécanisme et dynamisme. Loi fonctionnelle de la création. Paris (chez l'auteur).

Villaescusa, Mod. Fern., S. unt. VI.

Villafranca, S. ob. I. A.

Vogt, J. G., Entstehen und Vergehen der Welt als kosmischer Kreisprocess. Auf Grund pyknot. Substanzbegriffes. 2. Aufl., ergänzt durch die Behandlung der wichtigsten Probleme einer realen Weltanschauung von durchaus neuen Gesichtspunkten: Das erkenntnisstheoretische Problem, die Raumanschauung, die Kunst, die Entstehung des Lebens, das Problem der Vererbung, das darwinische Entwicklungsprincip in geklärter und erweiterter Form, die Ethik. Mit Illustr. Leipzig, Wiest Nachf. gr. 8. VIII, 1005 S. *M.* 12.

Vries, Hugo de, Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich. I. Bd. Die Entstehung der Arten durch Mutation. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII, 648 S. (mit Abbildgn. und 2 farb. Taf.) *M.* 20.

Ziegler, H. E., Ueber den derzeitigen Stand der Descendenzlehre in der Zoologie. Jena, Fischer. gr. 8. 54 S. mit Fig.) *M.* 1,50.

---

Boulay, N., Principes d'Anthropologie générale. Paris, Lethielleux. 16. XVI, 334 p. *Fr.* 3,50.

De Kirwan, C., L'homme et l'animal. Paris, Bloud.

Dellenhaugh, F. S., The North Americans of yesterday. A comparative study of North American Indian life. London, Putmann. 8. *Sh.* 21.

Marion, H., Psychologie de la femme. Paris, Colin.

Thomas, W. H., The American Negw. What he was, what he is. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Urráburu S. J., J. J., Principios fundamentales de Antropología. Obra escrita en latín, y puesta en castellano por A. de Madariaga S. J., IV. Madrid. 4.

Walkhoff, Otto, Der Unterkiefer der Anthropomorphen und des Menschen in seiner functionellen Entwicklung und Gestalt. Wiesbaden, Kreidel. hoch 4. III, S. 209—327. *M.* 22,60.

## V. Theodicee.

Alaux, S. ob. IV.

Blamires, Rev. W. D., Studies and speculations in Natural Theology. London, Partridge. gr. 8. VI, 176 p. *Sh.* 3/6.

Degener, C., Die Wahrheit der göttlichen Idee. Leipzig, Mutze. gr. 8. 31 S. *M.* 0,50.

De Saint-Ellier, L., La providence. Dieu s'occupe-t-il de nous? Paris, Bonne Presse. 16. 48 p.

Egger, Aug., Der Atheismus. Populäre Widerlegung desselben. 2. Aufl. Einsiedeln, Benziger u. Co. 12. 48 S. *M.* 0,35.

Fiske, John, The idea of God as affected by modern knowledge. London, Macmillan. gr. 8. 174 p. *Sh.* 3/6.

Gant, Fred. James, Modern natural Theology. With the testimony of christian evidences. London, Stock. gr. 8. XII, 151 p. *Sh.* 2/6.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Hubo, Bernh., S. ob. III. C.

Lehmen S. J., Alf., Theodicee, S. ob. I. A.

Mayer, Th. J., Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus. Mainz, Kirchheim. gr. 8. VIII, 275 S. *M.* 4.

Pecci, Card. Jos., Doctrina de santo Tomás acerca del influjo de Dios én las acciones de las criaturas rationales y sobre la ciencia media. Traducción del italiano con exposición crítica y comentarios y un estudio de las puntos fundamentales de la presciencia y cooperación divina por el Dr. Amor Ruibal. Santiago, Tip. Galaica. 8. 152 p.

Quoidbach, L., Un défi á l'incrédulité. Bruxelles, Schepens.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Schwartzkopff, Paul, Beweis für das Dasein Gottes. Den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. Halle, Müller. gr. 8. VIII, 118 S. *M.* 2.

Villaescusa, Mod. Fern., S. unt. VI.

Villafranca, S. ob. I. A.

Walter v. Walthofen, H., Die Gottesidee in religiöser und speculativer Richtung. Gemeinverständliche Darstellung auf geschichtlicher und religions-philosophischer Grundlage. Wien, Braumüller. gr. 8. XIV, 423. S. ℳ 8,40.

## VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

*Farges, A., Teoria fondamentale dell' atto e della potenza del motore e del mobile. Versione sulla 5. ediz. francese di C. Boni. Siena, s. Bernardino. 8. XVI, 124 p. *Lir.* 1,50.

Hagemann, G., Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 6. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII, 236 S. ℳ 2,80.

2. Bd. von H's „Elemente d. Philos."

Iturria, S. J., Greg., Compendium Metaphysicae eximii Doctoris Francisci Suarez S. J. Madrid, Fortanet 4. 594 p. Pes. 9.

Lotze, Herm., Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen. 3. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8, 100 S. ℳ 2.

Rau, Albr., Der moderne Panpsychismus. Eine summarische Kritik des Idealismus und seiner neuesten Entwickelungsphase. Berlin, Gose & Tetzlaff. gr. 8. 16 S. ℳ 0,60.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Renouvier, Ch., Histoire et solution des problèmes métaphysiques. Paris, Alcan. 477 p. Fr. 7,50.

—, Les dilemmes de la métaphysique pure. Paris, Alcan, 283 p.

Ritschl, Otto, Ueber die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Bonn, Marcus & Weber. 8. V, 138 S. ℳ 2.

(Suarez, S. J., Franc., S. Iturria S. J., Greg.)

* Villaescusa, Mod. Fern., Curso de Metafisica. Onate, Raldua. 500 p.

Enthält ausser Ontologie auch Psychologie, Kosmologie und Theodicee.

Villafranca, S. ob. I. A.

Volkmann, F., Null und Unendlich. Berlin, Rühe. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60.

## VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

### A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Antoine S. J., C., Corso d'economia sociale. Trad. dal francese da P. Martinelli sulla 2. ed. con introduz. di G. Toniolo. Siena, Bibl. del Clero. 8. XXXII, 674 p. *Lir.* 6.

Bourdeau, L., Le problème de la vie. Essai de sociologie générale. Paris, Alcan. 8. 372 p. *Fr.* 7,50.

Bozi, A., Die natürlichen Grundlagen des Strafrechts. Allgemein-wissenschaftlich dargestellt. Stuttgart, Enke. gr. 8. V, 120 S. ℳ 3,20.

Capra, L., Principii di scienza morale e di economia politica, esposti per le scuole normali. Torino, Paravia. 16. VI, 319 p. *Lir.* 2,50.

Chabin S. J., Les vrais principes du droit naturel, politique et social. Paris, Berche & Tralin. X, 343 p.

Conrad, J., Leitfaden zum Studium der Nationalökonomie. Jena, Fischer. gr. 8. VII, 92 S. ℳ 1,80.

Devas, C. S., Political Economy. 2nd edition. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Duprat, L., La morale. Fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle. Paris, Doin. 12. 231 p.

Durand de Gros, Questions de Philosophie morale et sociale. Avec une introduction par D. Parodi. Paris, Alcan. 8. XXXV, 177 p.

España-Lledó, J., Filosofía. Nociones de Sociología. Madrid, Hernando y Co. 8. XV, 254 p. *Pes.* 4.

Fuchs, Carl Joh., Volkswirthschaftslehre. Leipzig, Göschen. 12. 139 S. ℳ 0,80.

„Sammlung Göschen" n. 133.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Gutberlet, Const., Ethik und Naturrecht. 3. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. X, 222 S. ℳ 2,40.

5. Bd. des „Lehrbuches der Philosophie".

Höffding, Har., Ethik. Eine Darstellung der ethischen Principien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. 2. Aufl. der deutschen Ausgabe. Unter Mitwirkung des Vf. nach der vielfach geänderten und erweiterten 2. dänischen Ausgabe übersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. XVI, 618 S. ℳ 10.

Hofmokl, Sigism., Ideenskizze zur Begriffsbestimmung der Oekonomik als Sonderdisciplin. Eine theoretische Studie. Wien, Manz. gr. 8. XII, 220 S. ℳ 5.

*Jhering, Rud. v., Der Kampf um's Recht. 14. Aufl. Wien, Manz. gr. 8. XIX, 98 S. ℳ 1,50.

Jhering, R. von, El fin en el derecho [Zweck im Recht]. Traducc. de L. Rodriguez. Madrid, Marzo. 4. 355 p. *Pes.* 5,50.

Liberatore S. J., Mat., Principios de economia politica. 2. edic. Madrid, Aguado. 4. 367 p. *Pes.* 4,50.

Loria, Ach., La sociologia. Il suo compito. Le sue scuole. I suoi recenti progressi. Verona, Drucker. 192 p.

Lubbock, J., El empleo de la vida. Traducción por L. Marcos. 3. edic. Madrid, Avrial. 4. 161 p. *Pes.* 3,50.

Marion, H, Leçons de morale. Paris, Colin.

Mezes, S. E., Ethics, descriptive and explanatory. London, Macmillan.

Palante, G., Précis de Sociologie. Paris, Alcan. 8. 188 p. *Fr.* 2,50.

Philippovich, Eug. v., Grundriss der politischen Oekonomie. 1. Bd. Allgemeine Volkswirthschaftslehre. 4. Aufl. Tübingen, Mohr. gr. 8. XII, 407 S. *M.* 9,60.

Quaritsch, Compendium der Nationalökonomie. 6. Aufl. Berlin, Weber. gr. 8. IV, 168 S. *M.* 3.

Ratzenhofer, Gust., Positive Ethik. Die Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XIV, 337 S. *M.* 8.

Rein, W., Grundriss der Ethik. Osterwieck, Zickfeldt. gr. 8. VI, 292 S. *M.* 2,50.

Reinstadler, Seb., S. ob. I. A.

Robinson, E. C., A text-book of Political Economy. London, Simpkin. gr. 8. 238 p. *Sh.* 2/6.

Rondelet, Ant., Philosophie des sciences sociales. Paris, Rondelet. 12. 324 p.

Schmoller, Gust., Grundriss der allgemeinen Volkswirthschaftslehre. 1. Thl. Begriff. Psychologische und sittliche Grundlage. Litteratur und Methode. Land, Leute und Technik. Die gesellschaftliche Verfassung und Volkswirthschaft. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XIV, 482 S. *M.* 12.

Spencer, Herbert, Justice. Being part 4 of the Principles of Ethics. New edition. London, Williams & Norgate. 8. 300 p. *Sh.* 6.

Stern, Wilh., Die allgemeinen Principien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis. Berlin, Dümmler. gr. 8. 22 S. *M.* 1.

Tarozzi, Gius., Idea di una Scienza del bene. Firenze, Lumachi. 314 p. *Lir.* 4.

Tönnies, Ferd., Politik und Moral. Eine Betrachtung. Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8. 48 S. *M.* 0,75.

Varvello, Fr., Institutiones philosophiae Pars III. Ethica et Ius naturae. Vol. I. Ethica. Turin, Offic. Sales. 8. 380 p. *Lir.* 3.

Villafranca, S. ob. I. A.

Wundt, W., The principles of morality and the departements of moral life. Translated by Margaret Floy Washburn. London, Sonnenschein. gr. 8. 320 p. *Sh.* 7/6.

## B. Beiträge zur Ethik.

Bartolomei, Alf., Lineamenti di una questione del Giusto e del Diritto con riguardo delle questioni metodologiche odierne. Parte 1ª. Roma, Bocca. 185 p. *Lir.* 3.

Carneri, B., Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung. 5. Aufl. Bonn, Strauss. 8. XII, 180 S. *M.* 4.

Cathrein S. J., Vict., Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. IV, 184 S. *M.* 2,80.

D'Oliveira Guimaraes, J. J., De morali responsabilitate. Coimbra, Tip. acad.

Dumont, Ars., La morale basée sur la démographie. Paris, Schleicher. 12. X, 181 p. *Fr.* 3,50.

Ficker, Paul, Religionslose Moral ein Unding. Ein Beitrag zu dem Werden und Wesen der Sittlichkeit. Stuttgart, Belser. gr. 8. 40 S. *M.* 0,60.

Forel, Aug., Ueber die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. 3. Aufl. München, Reinhardt. gr. 8. 27 S. *M.* 0,80.

Gardair, J., Les vertus naturelles. Paris, Lethielleux. 16. 524 p. *Fr.* 3,50.

Godard, John G., Patriotism and Ethics. London, Richards. gr. 8. 378 p. *Sh.* 5.

Gramzow, Otto, Friedrich Nietzsche's Herrenmoral. Eine sachliche Würdigung, allen Verehrern und allen Verächtern N.'s gewidmet. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. 40 S. *M.* 0,60.

Groppali, Aless., I caratteri differenziali della moralità e del diritto secondo la scuola positiva inglese. Saggio storico-critico. Verona, Drucker. 272 p. *Lir.* 3.

Halévy, El., La formation du radicalisme philosophique. 2 vols. Paris, Alcan. 8. XV, 447; IV, 385 p. à *Fr.* 7,50.

Inhalt: I. La jeunesse de Bentham. II. L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815.

Halleux, Jean, L'évolutionnisme en morale. Étude sur la philosophie de Herbert Spencer. Paris, Alcan. 16. 226 p. *Fr.* 3,50.

Harpf, Ad., Darwin in der Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstage Carneri's. Leoben, Prosl & Co. 8. 23 S. *M.* 1.

Jackson, H., On some passages in the 7th book of the Eudemian Ethics attributed to Aristotle. Cambridge University Press. 8. *Sh.* 2.

Katzenstein, Rich., Die Straflosigkeit der *actio libera in causa*. Berlin, Guttentag. gr. 8. XVI, 273 S. *M.* 7.

Kedney, J. S., Problems in Ethics. London, Puttmann. gr. 8. *Sh.* 6.

Kelly, W. J., Happiness, its pursuits and attainment. London, Long. gr. 8. 290 p. *Sh.* 3/6.

Kindermann, Karl, Zwang und Freiheit. Ein Generalfactor im Völkerleben. Jena, Fischer. gr. 8. XV, 351 S. *M.* 7,50.

Klepl, G., Die „Monologen" Fr. Schleiermacher's und Fr. Nietzsche's „Jenseits von Gut und Böse?" Eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik. Dresden, Morchel. gr. 8. 95 S. *M.* 1.

Lasalle, Ferd., Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie. (In 2 Thl.) Neue Ausgabe. Leipzig, Demme. 8. XXIII, 424 S. ℳ 4.

Laurence, J., Les destinées du moi. Paris, Soc. d'éd. scientif. 12.

Lorm, Hier., Der Naturgenuss. Ein Beitrag zur Glückseligkeitslehre. 2. Aufl. Teschen, Prochaska. 8. VII, 191 S. ℳ 2,50.

Marchesini, G., S. ob. II. B.

Petrone, Ig., Il problema della morale. Prolusione. Napoli, Giannini.

Rossignoli, G., Il determinismo nella sociologia positiva. Nuova rivendicazione del libero arbitrio contro sofismi nuovi o rinovellati. 2. ediz. Siena, s. Bernardino. 16. VI. 98 p. *Lir.* 0,80.

Schwarz, Herm, Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage. Mit einem Anhang: Nietzsche's Zarathustra-Lehre. Berlin, Reuther u. Reichard. gr. 8. XI, 417 S. ℳ 7.

Sidgwick, Henry, The methods of Ethics. 6. edition. London, Macmillan. 8. 564 p. *Sh.* 14.

Spanier, Mor., Die jüdische Ethik und Herbert's fünf ethische Ideen. Magdeburg, Löwenthal & Co. 8. 24 S. ℳ 0,30.

Spencer, Herb., La moral de los diversos pueblos y la moral personal. Traducción directa del inglés y notas por J. de Caso. 3. edic. Madrid, Avrial. 4. 329 p. *Pes.* 7,50.

Stange, Carl, Einleitung in die Ethik. II. Grundlinien der Ethik. Leipzig, Dieterich. gr. 8. VII, 295 S. ℳ 5.

Tarantino, G., Il problema della morale di fronte al positivismo e della metafisica. Pisa, Valenti.

Taylor, Alfred Edward, The problem of conduct. A study in the phenomenology of Ethics. London, Macmillan. 8. 510 p. *Sh.* 10.

Trbojevic, Dan., Die Grundbegriffe der Ethik. Dresden, Bleyl und Kaemmerer. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

Vermeersch S. J., A., Quaestiones de iustitia ad usum hodiernum. scholastice disputatae. Brugis, Bryaert (Regensburg, Pustet). gr. 8. XXXI, 661 p. ℳ 6,50.

Wyss, Fr., Theologie und Ethik. 2. Ausg. Wien, Pichler's Wwe. & Sohn. gr. 8. IV, 88 S. ℳ 1.

### C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Amor y Neveiro, C., El derecho de castigar, su naturaleza, su origen, su fundamento y opiniones acerca de estos puntos. Santiago, Tip. Galáica. 4. 159 p. *Pes.* 2.

Arroyo de Aldama, J., El sistema constitucional en las diferentes formas de gobierno. Madrid, Murillo. 4. 320 p. *Pes.* 5,50.

Bernstein, Ed., Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich? 2. Aufl. Berlin, Verlag der socialist. Monatshefte. gr. 8. 50 S. *M.* 1.

Boulard, Le collectivisme intégral: Philosophie et pratique. Paris, Soc. éd. sc.

Bourdeau, Jean, L'évolution du socialisme. Paris, Alcan. 12. 330 p. *Fr.* 3,50.

Calderoni, Mar., I postulati della Scienza positiva ed il Diritto penale. Firenze, Ramella. 8. 91 p.

Cathrein S. J., Vict., Die Frauenfrage. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VI, 164 S. *M.* 1,50.

17. Heft von »Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach«.

De la Grasserie, R., Des principes sociologiques de la criminologie. Paris, Giard & Brière.

Dorado, P., Estudios de derecho penale preventivo. Madrid, Suarez. 8. 415 p.

Dorner, A., Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens. 9 Vorträge. Hamburg, Voss. gr. 8. XII, 199 S. *M.* 4.

Duguit, L., L'état. Le droit objectif et la loi positive. Paris, Fontemoing.

Eleutheropulos, Albr., Wirthschaft und Philosophie, oder die Philosophie und die Lebensauffassung der jeweils bestehenden Gesellschaft. 2. Abtheilung: Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker auf Grund der gesellschaftlichen Zustände. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. XV, 422 S. (mit 1 Tab.) *M.* 12.

Fournière, E., Essai sur l'individualisme. Paris, Alcan. 12. 188 p. *Fr.* 2,50.

Friedländer, B., Die vier Hauptrichtungen der modernen socialen Bewegung. Marxistische Socialdemokratie, Anarchismus, Eugen Dühring's socialitäres System und Henry George's Neophysiokratie, kritisch und vergleichend dargestellt. 1. Thl.: Marxismus und Anarchismus. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. XX, 220 S. *M.* 3.

—, Dasselbe. 2. Thl. Eugen Dühring's socialitäres System und Henry George's Neophysiokratie. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. XXIV, 453 S. *M.* 7.

Gerhard, Adele, u. Simon, Helene, Mutterschaft und geistige Arbeit. Eine psychologische und sociologische Studie auf Grundlage einer internationalen Erhebung mit Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung. Berlin, Reimer. gr. 8. IX, 333 S. (mit 1 Tab.) *M.* 5.

Gessi, C., La questione sociale ai tempi dell'uomo primitivo. Viterbo, De Perotti Tosoni. 16. 72 p. *Lir.* 1.

Grabowski, Norb., Der Weg zur Geistesvervollkommnung auf Grundlage der Emancipation des Mannes vom Weibe. Zugleich ein unentbehrliches Handbuch für alle jene, die sich mit den Fragen der

Emancipation des Weibes vom Manne beschäftigen. 2. (Tit.-)Ausg. von „Zukunftsreligion und Zukunftswissenschaft!“ Leipzig (1897), Spohr. gr. 8. 84 S. *M.* 1,20.

Gurewitsch, B., Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und die sociale Gliederung der Gesellschaft. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. V, 129 S. *M.* 3.

Heigl, Ferd., Freistaat und Monarchie. Rede. 2. Aufl. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. 16. 48 S. *M.* 0,20.

Hobson, J. A., The social problem, life and work. London, Nisbet. 8. 308 p. *Sh.* 7/6.

Holzapfel, Rud., Panideal. Psychologie der socialen Gefühle. Mit einem Vorwort von E. Mach. Leipzig, Barth. gr. 8. IX, 233 S. *M.* 7.

Kelly, E., Government, or human evolution, individualism and collectivism. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 10/6.

Kraus, Osk., Zur Theorie des Werthes. Eine Benthamstudie. Halle, Niemeyer. gr. 8. VI, 148 S. *M.* 3,60.

Küssner, G., Zur Frauenfrage. Beitrag zu einer principiellen Lösung derselben. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 136 S. *M.* 2.

Labriola, Teresa, Revisione critica delle più recenti teorie su le origini del diritto. Roma, Loescher. 188 p. *Lir.* 2,50.

Laveleye, E. de, El socialismo contemporaneo. Traducción por M. Al. Paniagua. Madrid, Avrial. 4. 415 p. *Pes.* 8,50.

Loria, Ach., Die Sociologie. Ihre Aufgabe, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte. Vorträge. Aus dem Italienischen von Cl. Heiss. Jena, Fischer. gr. 8. IV, 112 S. *M.* 1.

Mannheimer, Die Bildungsfrage als sociales Problem. Jena, Fischer. gr. 8. VIII, 156 S. *M.* 1,50.

Meffert, Fr., Arbeiterfrage und Socialismus. Mainz, Kirchheim. gr. 8. VIII, 386 S. *M.* 4,50.

* Netter, Osk., Das Princip der Vervollkommnung als Grundlage der Strafrechtsreform. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. Berlin, Liebmann. gr. 8. IX, 357 S. *M.* 6,50.

Nossig, Alfr., Revision des Socialismus. 1. Bd.: Das System des Socialismus. 1. Thl. Berlin, Akademischer Verlag f. sociale Wissenschaften. gr. 8. XXXIX, 277 S. *M.* 4.

Pesch S. J., Heinr., Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. 1. Thl. III. Freiwirthschaft od. Wirthschaftsordnung? 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. III u. S. 419—772. *M.* 3.
10. und 11. Heft von »Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach«.

Posada, Ad., liencia politica. Barcelona, Soler, 12. XI, 164 p.

Quarch, Edm. Wilh., S. ob. I. C.: Studien, Berner —,

Robertson, John M., Modern Humanists. Sociological studies of Carlyle, Mill, Emerson, Arnold, Ruskin and Spencer. With an epilogue of social reconstruction. New edition. London, Sonnenschein. gr. 8. 278 p. *Sh.* 2/6.

Schmidt, H. G., Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie. Tübingen, Mohr. gr. 8. VI, 141 S. *M.* 2,40.

Schmoller, Gust., Einige principielle Erörterungen über Werth und Preis. Berlin, Reimer. gr. 8. 43 S. *M.* 2.

Schroeder, Ed. Aug., Das Recht der Freiheit. Kritisch, systematisch und codificirt. Socialwissenschaftliche Rechtsuntersuchungen. Leipzig, Rossberg & Berger. gr. 8. XIII, 657 S. *M.* 16.

chvarcz, Jul., Kritik der Staatsformen des Aristoteles. Mit einem Anhang, enth. die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen. 2. (Tit.-) Ausg. Leipzig (1900) Avenarius. gr. 8. V, 138 S. *M.* 3.

Seignobos, Ch., La méthode historique appliquée aux sciences sociales. Paris, Alcan. 8. 322 p.

Sighele, Scip., La foule criminelle. Paris, Alcan. 2. éd. 294 p. *Fr.* 5.

Simon, Helene, S. ob. Gerhard, Adele.

Sociale Frage. Die — beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach. 10, 11. und 17. Heft, S. Pesch S. J., Heinr., und Cathrein S. J., Vict.

Squillace, F., La sociologia artistica. Torino. Roux & Viarengo.

Starcke, C. N,, La familia en las diferentes sociedades. Traducción de Leop. Palacios. Madrid, Avrial. 4. 268 p. *Pes.* 5,50.

Tarde, G., L'opinion et la foule. Paris, Alcan. 8. 226 p. *Fr.* 5.

Tiring, Gust., Die sociale Frage und das Princip der Solidarität. 1. Bd. Grundlegung.

Wahrmund, Ludw., Akademische Plaudereien zur Frauenfrage. Vier rechts- und culturgeschichtliche Vorträge in populärer Form. Innsbruck, Wagner. 8. VI, 162 S. *M.* 2.

Watt, W. A., A study of social morality. Edinburgh, Clark. 8. 308 p. *Sh.* 6.

* Weitemeyer, Max, Die Arbeit und ihre sociale Bewerthung. Erfurt, Villaret. gr. 8. 26 S. *M.* 0,50.

Winterer, Le socialisme contemporain. Histoire du socialisme et de l'anarchie. 4. éd. Paris, Lecoffre. 18. IX, 450 p. *Fr.* 3,50,

Wollf, Karl, Socialer Geist. Sein Wesen und seine Entfaltung. Mannheim, Aletter. gr. 8. 152 S. *M.* 2,40.

Wood, S. T., A Primer of Political Economy. An explanation of familiar economic phenomena, leading to an understanding of their laws and relationships. London, Macmillan. 8. 164 p. *Sh.* 2/6.

Zoppola, G., Socialismo contro socialismo. Milano, Cogliati. 16. XII, 412 p. *Lir.* 3.

## VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Beeching, H. C., Two lectures, introductory to the study of Poetry. Cambridge University, Press. gr. 8. 60 p. *Sh.* 2.

Cohn, Jon., Allgemeine Aesthetik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. X, 293 S. *M.* 6.

Fogazzaro, A., Il dolore nell'arte. Milano, Castaldi.

Gneisse, Karl, Der Begriff des Kunstwerks in Göthe's Aufsatz „Von deutscher Baukunst" (1772) und in Schiller's Aesthetik. Strassburg, Heitz. gr. 8. 30 S. *M.* 1.

Griveau, M., La sphère de beauté. Lois d'évolution, de rhythme et d'harmonie dans les phénomènes esthétiques. Paris, Alcan.

Herzog, Alb., Das Wesen der Kunst im Spiegel deutscher Kunstanschauung. Karlsruhe, Braun'sche Hofbuchdr. 8. 68 S. *M.* 1,60.

Heyfelder, Er., Classicismus und Naturalismus bei Fr. Th. Vischer. Berlin, Gärtner. 8. 86 S. *M.* 1,60.

Kunowski, Loth. v., Durch Kunst zum Leben. I. Bd. Leipzig, Diederichs. gr. 8. 277 S. *M.* 4.

*Lacouture S. J., Ch., L'esthétique fondamentale. Précédée d'une lettre de M. E. Guillaume. Paris, Retaux. 8.

Lange, Konr., Das Wesen der Kunst. Grundzüge einer realistischen Kunstlehre. 2 Bde. Berlin, Grote. gr. 8. XVI, 405; 405 S. *M.* 12.

Lichtwark, Alf., Die Seele und das Kunstwerk. Boecklinstudien. 2. Aufl. Berlin, Cassirer. 8. VII, 80 S. *M.* 2.

Lüer, Herm., Die Entwicklung in der Kunst. Ein Erklärungsversuch. Strassburg, Heitz. 8. 71 S. *M.* 1,50.

Möbius, P. J., Ueber Kunst und Künstler. Leipzig, Barth. 8. VII, 296 S. (mit 10 Abbildgn. auf 7 Taf.) *M.* 7.

Reich, Em., Kunst und Moral. Eine ästhetische Untersuchung. Wien, Manz. gr. 8. VIII, 248 S. *M.* 4,40.

Rosellini, Erm., Natura ed arte. Studio storico-estetico-critico. 2. ed. Terni, Alterocca. 16. 116 p. *Lir.* 1,50.

Ruskin, John, Wege zur Kunst. III. Vorlesungen über Kunst. Aus dem Engl. übersetzt und zusammengestellt von J. Feis. Aus seinem Nachlass hrsg. von S. Sänger. Strassburg, Heitz. 8. V, 87 S. *M.* 2.

Souben, J., Les manifestations du beau dans la nature. Paris, Lethielleux. 16. 328 p. *Fr.* 3,50.

Störensen S. J., Joh., Malerei, Bildnerei und schmückende Kunst. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIV, 333 S. (mit 2 Farbendr. und 92 Abbildgn. auf 40 Taf.) *M.* 8.

4. Bd. von G. Gietmann S. J. und J. Störensen S. J., Kunstlehre in 5 Theilen.

Strecker, R., Der ästhetische Genuss. Giessen, Ricker. gr. 8. IV, 87 S. ℳ 1,60.

Sturgis, R., A Dictionary of Architecture and Building. London, Macmillan. Vol. I. *Sh.* 25. Vol. II. *Sh.* 25.

Velzen, H. Th. v., Aesthetische Betrachtungen. Leipzig, Haake. gr. 8. IV, 107 S. ℳ 3,20.

## IX. Religionswissenschaft.

### A. Religionsphilosophie.

Allen, Grant, The evolution of the idea of God. An inquiry into the origins of religions. London, Richards. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Baudhuin et Servais, Cours de démonstration religieuse. Partie defensive. Manage, Impr. de l'éc. profess.

Brors S. J., Fr. X., Apologetische Gespräche für Gebildete aller Stände. 2. Thl. Der Sieg der Wahrheit. 2. Aufl. Kevelaer, Butzon & Bercker. 8. 163 S. ℳ 1.

Czobel, St. von, Die Entwicklung der Religionsbegriffe als Grundlage einer progressiven Religion. 1. u. 2. Halbbd. Leipzig, Lotusverlag. gr. 8. XXXVIII, III, 578 S. mit 2 Tab. ℳ 10.

—, Dasselbe. 2. Bd. Leipzig, Lotus-Verl. gr. 8. VIII, 526 S. ℳ 10.

Desertis, V. C., Psychic Philosophy as the foundation of a Religion of natural law. 2nd edition. London, Wellby. gr. 8. 358 p. *Sh.* 3/6.

Eucken, Rud., Das Wesen der Religion philosophisch betrachtet. Leipzig, Wiegand. 8. 15 S. ℳ 0,40.

—, Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 448 S. ℳ 9.

Fischer, Emil, Glaube und Wissen. 20 kritische Essays. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagshdlg. gr. 8. VIII, 232 S. ℳ 2.

*Heine, Gerh., Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig, Haberland. gr. 8. III, 103 S. ℳ 2.

Höffding, Har., Religionsphilosophie. Unter Mitwirkung des Vf. aus dem Dänischen übers. v. F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VI, 369 S. ℳ 6,40.

Högl, Math., Vernunft und Religion, für Gebildete erörtert. Regensburg, Verlagsanst. vorm. G. J. Manz. gr. 8. III, 138 S. ℳ 2.

Kressner, Paul Mart., Die Religion im Lichte des Bewussten. 2. (Tit.) Aufl. Leipzig (1894), Lorentz. gr. 8. XV, 447 S. ℳ 3.

Löwenthal, Ed., Die neue Lehre. Religionsunterricht für Cogitanten oder Anhänger der Religion des Wissens und der Wissenserweiterung. Berlin, Ebering. gr. 8. 16 S. ℳ 0,30.

Müller, Max, Last essays. 2nd Series: Essays an the Science of Religion. London, Longmans. gr. 8. 384 p. *Sh.* 5.

Nagel, E., Das Problem der Erlösung. Eine religionsphilosophische, philosophiegeschichtliche und kritische Untersuchung. Basel, Reich. gr. 8. VII, 350 S. *M.* 5,20.

Prat S. J., F., La science de la religion et la science du langage d'après Max Müller. Louvain, Polleunis. 8. 78 p.

Rossignoli, Giov., La scienza della religione esposta in compendio ad uso delle scuole. Parma, Fiaccadori. 16. 272 p. *Lir.* 2.

Runze, G., Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig, Weber. 12. X, 324 S. *M.* 4.

Schell, Herm., Apologie des Christenthums. 1. Bd. Religion und Offenbarung. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XXVIII, 464 S. *M.* 6,40.

Servais, S. ob. Baudhuin.

Smyth, John, Truth and reality with special reference to religion; or a plea for the unity of the spirit and the unity of life in all its manifestations. With introductory note by Prof. R. Flint. Edinburgh, Clark. gr. 8. 262 p. *Sh.* 4.

## B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Berkenbusch, H., Die Religionen der Völker. Hannover, Kiepert. gr. 8. IV, 100 S. *M.* 150.

Dahlmann S. J., Jos., Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VI, 140 S. *M.* 1,80.

Nr. 78. Der ‚Ergänzungshefte' zu ‚Stimmen aus Maria-Laach'.

Dalman, G. H., Christianity and Judaism, An essay, Translated by Rev. G. H. Box. London, Williams & Norgate. gr. 8. *Sh.* 1.

*Falke, Rob., Buddha, Mohammed und Christus. Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. 2. systemat. Theil: Vergleich der 3 Religionen. 2. Aufl. Güterslon, Bertelsmann. gr. 8. III, 252 S. *M.* 3. (Compl.: *M.* 7.)

Müller, J. H., Religionsgeschichtliche Bilder. I. Fetischismus und Seelenverehrung bei Naturvölkern und Chinesen. Bremen, Rühle & Schlenker. gr. 8. 31 S. *M.* 0,40.

Nippold, Frd., S. ob. I. D.

Reizenstein, R., Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Strassburg, Trübner. gr. 8. VIII, 149 S. (mit 2 Lichtdr.-Tfln.) *M.* 5.

Religious systems of the world. A contribution to the study of Comparative Religion. A collection of addresses delivered at South Place Institute. London, Sonnenschein. 8. 832 p. *Sh.* 10/6.

Schiefer, W., Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Ezrabuches, im Zusammenhang dargestellt. Ein Beitrag zur jüdischen Religonsgeschichte. Leipzig, Dörffling & Franke. gr. 8. VII, 76 S. *M.* 1,20.

Sell, E., Essays on Islam. London, Simpkin. gr. 8. 274 p. *Sh.* 4/6.

St. Clair, George, Myths of Greece explained and dated. An embalmed history from Uranus to Perseus, including Eleusinian Mysteries and Olympic games. 2 Vols. London, Williams & Norgate. 8. 398, 400 p. *Sh.* 16.

Tisdall W. St. Clair, The sources of Islam. A persian treatise, translated and abridged by Sir William Muir. Edinburgh, Clark. gr. 8. 116 p. *Sh.* 1/6.

Zapletal O. P., V., Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchh. gr. 8. XIII, 176 S. *M.* 6,40.

* Zimmern, Heinr., Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion. Leipzig, Hinrichs. gr. 4. XII, 226 S. (mit 40 autograph. Tafeln). *M.* 65.

## X. Geschichte der Philosophie.

### A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Arréat, L., Dix années de philosophie. Paris, Alcan.

Boer, T. J. de, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 191 S. *M.* 4.

Condorcet, Tableau historique du progrès de l'esprit humain. Nouv. éd. Paris, Steinheil.

Dagneaux, Histoire de la Philosophie. Paris, Retaux.

De Sarlo, F., Studi sulla filosofia contemporanea. Roma, Loescher.

Dümmler, Ferd., Zur griechischen Philosophie. Leipzig, Hirzel. gr. 8. XXXIV, VI, 356 S. (mit Bildn.). *M.* 12.

Eck, Sam., Aus den grossen Tagen der deutschen Philosophie. Drei gemeinverständliche Vorträge. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 99 S. *M.* 1,80.

Eucken, Rud., Thomas v. Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 44 S. *M.* 0,60.

Falckenberg, Rich., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt. 4. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII, 582 S. *M.* 7,50.

Fischer, Ernst, Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Aarau, Sauerländer & Co. gr. 8. III, 125 S. *M.* 2,20.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausg. 8. Bd. Hegel's Leben, Werke und Lehre. 2 Thle. Mit dem Bildn. des Vf.'s in Heliogravüre. Heidelberg, Winter. gr. 8. XX, XV, 1192 S. ℳ 30.

Gomperz, Theod., Greek thinkers A history of ancient Philosophy. Authorised edition. Translated by Laurie Magnus. Vol. I. London, Murray. gr. 8. 626 p. *Sh.* 14.

Heinze, Max, S. Ueberweg, Frdr.

Huit, Ch., S. ob. IV.

Kalthoff, A., Die Philosophie der Griechen, auf culturgeschichtlicher Grundlage dargestellt. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. IV, 155 S. ℳ 2.

Kügelgen, Const. v., Schleiermacher's Reden und Kant's Predigten. Zwei Aufsätze. Leipzig, Wöpke. 8. VII, 53 S. ℳ 1.

Mercier, D., Los orígenes de la psicologia contemporánea. Traducción castellana por M. Arnáiz. Madrid, Sáenz de Jubera. 4. XIX, 420 p. *Pes.* 6,50.

Novie, L., A sketch of the development of philosophic thought from Thales to Kant. London, Macmillan. 8. *Sh.* 7/6.

Renouvier, Ch., S. ob. VI.

Salomon, Mich., Le spiritualisme et le progrès scientifique. Étude sur le mouvement philosophique au 19me siècle. 2 vols. Paris, Bloud. 12. 64;64 p.

Schütz, Ludw. Har., Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. XII, 118 S. ℳ 3,60.

Schwarz, Ad., S. ob. II. B.

Steiner, Rud., Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältniss zu modernen Weltanschauungen. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. VIII, 118 S. ℳ 2.

—, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert. 2. Bd. Berlin, Cronbach. 8. VII, 192 S. ℳ 2,50.

—, Welt- und Lebensanschauungen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Auszug aus Vorträgen. Berlin, Sassenbach. gr. 8. 34S. ℳ 0,25.

Ueberweg, Fried., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Thl.: Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrh. 9., mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Aufl., bearb. und hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VIII, 417 S. ℳ 7.

Vallet, Histoire de la philosophie. 3. éd. Paris, Roger et Chernoviz.

Zeller, Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 324 S. ℳ 5,20.

## B. Beiträge.

### *a*) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Badstübner, Emil, Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Seneca's. Hamburg, Herold. gr. 8. 28 S. *M.* 2,50.

D'Orazio, A., Enesidemo e lo scetticismo greco. Roma, Centenari. 16. 140 p. *Lir.* 2.

Joël, Karl, Der echte und der xenophontische Sokrates. 2. Bd. 2 Hälften. Berlin, Gärtner. gr. 8. XXV, IX, 1145 S. *M.* 28.

Kastil, Alfr., Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomachischen Ethik. Prag, Calve. gr. 8. III, 44 S. *M.* 1,60.

Kühnemann, Eug., Sokrates und die Pädagogik. Marburg, Erhardt. gr. 8. 31 S. *M.* 0,50.

Müller, Max, Three lectures on the Vedanta Philosophy, delivered at the Royal Institution in 1894. London, Longmans. gr. 8. 182 p. *Sh.* 5.

Nettleship, R. L., Lectures on the Republic of Plato. Edited by G. R. Benson. 2nd edition. London, Macmillan. 8. 372 p. *Sh.* 8/6.

Praechter, Carl, Hierokles, der Stoiker. Leipzig, Dieterich. gr. 8. VIII, 159 S. *M.* 5.

Rubin, Sal., Die Ethik Seneca's in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa. München, Beck. gr. 8. III, 92 S. *M.* 2.50.

Schirlitz, K., Der Beweis für die Identität der Tapferkeit und des Wissens in Platon's Protagoras. Leipzig, Fock. gr. 4. 26 S. *M.* 1,20.

Schmidt, Carl, Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. X, 90 S. *M.* 5.

Angefügt ist: Schmidt, C., Fragmente einer Schrift des Märtyrerbisch. Petrus von Alex. (50 S.) und Strählin, O., Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Clemens Alex. (8 S.)

Stählin, Frdr., Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie. München, Beck. gr. 8. IV, 68 S. *M.* 2.

Wecklein, N., Platonische Studien, München, Franz' Verl. in Comm. gr. 8. (21 S.) *M.* 0,40.

Aus: „Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss."

Whittaker, Thomas, The Neo-Platonists. A study in the history of Hellenism. Cambridge, University Press. 8. *Sh.* 7/6.

Windelband, Wilh., Platon. Mit Bildn. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. III, 191 S. *M.* 2.

9. Bd. von »Frommann's Klassiker der Philosophie« (ob. I. C.)

—, Zu Platon's Phaidon. Strassburg, Trübner. gr. 8. (10 S.) *M.* 0,50.

Aus: »Strassburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner« S. 287—297.

### *b*) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Asín, Mig., Algazel. Dogmatica, Moral, Ascetica. Con prólogo de Menéndez Pelayo. Zaragoza, Comas. 8. XXIX, 912 p. *Pes.* 10,50.

1. Bd. von »Collección de estudios árabes. VI. Estudios filosófico-teológicos.«

Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters, S. ob. I. C.

Bolléa, L. C., Il misticismo di s. Bonaventura, studiato nelle sue antecedenzə e nelle sue esplicazioni. Torino, Clausen. 70 p. *Lir.* 2.

Domet de Vorges, Saint Anselme. Paris, Alcan.

Ernesti, K., Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christl. Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. Quellenmässig bearbeitet. Paderborn, F. Schöningh. gr. 8. XII, 174 S. *M.* 3.

6. Ergänzungsheft zu „Jahrbuch für Philos. u. specul. Theol."

Espenberger, Joh. Nep., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. Münster, Aschendorff. gr. 8. XI, 139 S. *M.* 4,75.

3. Bd., 5. Heft von »Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.« (S. ob. I. C.)

Gilles de Lessines, S. Wulf, M. de.

Karppe, S., Étude sur les origines et la nature du *Zohar*. Précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale. Paris, Alcan. 8. X, 604 p. *Fr.* 7,50.

Leder, Herm., Untersuchungen über Augustin's Erkenntnisstheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes. Marburg, Elwert. gr. 8. III, 93 S. *M.* 1,80.

Mc Cabe, Jos., Peter Abélard. London, Duckworth. 8. IX, 352 p. *Sh.* 6.

Martin, Jul., Saint Augustin. Paris, Alcan. 8. 403 p. *Fr.* 5.

Wulf, M. de, Les philosophes belges. Textes et études. Collection publiée par l'Instit. supér. de Phil. de l'Univ. de Louvain. Tome I.: Le Traité de unitate formae de Gilles de Lessines (texte inédit et étude). Louvain, Inst. sup. de Phil. gr. 4. *Fr.* 10.

### *c*) Zur neueren Philosophie.

Braig, C., Leibniz. Sein Leben und die Bedeutung seiner Lehre. Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 29 S. *M.* 0,50.

Cassirer, Ernst, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, Elwert. gr. 8. XIV, 549 S. *M.* 9.

Conturat, L., La logique de Leibniz, d'après des documents inédits. Paris, Alcan.

Deichmüller, Die astronomische Bewegungslehre und Weltanschauung des Cardinals Nikolaus von Cusa. Bonn, Röhrscheid & Ebbecke. gr. 8. 15 S. *M.* 0,50.

Fraser, Berkeley. London, Blackwood. 12. 236 p. *Sh.* 1.

Hatzfeld, A., Pascal. Paris, Alcan. 291 p. *Fr.* 5.

Hoppe, Gerh., Die Psychologie des Juan Luis Vives, nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift »De anima et vita« dargestellt und beurtheilt. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. IV, 122 S. *M.* 3.

Joachim, Harold H., A study of the Ethics of Spinoza. Clarendon Press. 8. 330 p. *Sh.* 10/6.

Jörges, Rud., Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes. Düsseldorf, Schwann. gr. 8. 68 S. *M.* 1,50.

Joly, Henr., Malebranche. Paris, Alcan. 296 p. *Fr.* 5.

Mahaffy, J. P., Descartes. London, Blackwood. 12. 182 p. *Sh.* 1.

Merz, John Theod., Leibniz. London, Blackwood. 12. 224 p. *Sh.* 1.

Netzhammer O. S. B., Raym., Theophrastus Paracelsus. Das Wissenswertheste über dessen Leben, Lehren und Schriften. Nach seinen Schriften und den neuesten Paracelsus-Forschungen. Einsiedeln, Benziger. gr. 8. 174 S. (mit Abbildungen). *M.* 4.

Rose, Fr. O., S. ob. I. C.: Studien, Berner —.

Schieler, C., Giordano Bruno, der Dichter-Philosoph und Märtyrer der Geistesfreiheit. Seine Lebensschicksale und seine Bedeutung, nach den Resultaten der neuesten Forschung. Frankfurt a/M., Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8. 64 S. *M.* 0,75.

Urbach, B., Leibnizens Rechtfertigung des Uebels in der besten Welt. Prag, Calve. gr. 8. V, 64 S.

Wilde, G., Giordano Bruno's Philosophie in den Hauptbegriffen Materie und Form dargestellt. Breslau, Marcus & Lomm. gr. 8. 65 S. *M.* 2.

### *d*) zur neuesten Philosophie.

Adamson, Fichte. London, Blackwood. 12. 222 p. *Sh.* 1.

Baillie, J. B., The origin and significance of Hegel's Logic. A general introduction to Hegel's system. London, Macmillan. gr. 8. 394 p. *Sh.* 8/6.

Bartolomei, Alfr., Del significato e del valore delle dottrine di Romagnosi per il criticismo contemporaneo. Roma, Bocca. 98 p. *Lir.* 2.

Bélart, Hans, Friedrich Nietzsche's Ethik. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 78 S. *M.* 2.

Biedenkapp, G., Friedrich Nietzsche und Friedrich Naumann als Politiker. Göttingen, Wunder. gr. 8. 71 S. *M.* 1.

Caldecott, Alfred, The Philosophy of Religion in England and America. London, Methuen. 8. 450 p. *Sh.* 10/6.

Damm, Osk., Schopenhauer's Rechts- und Staatsphilosophie. Darstellung und Kritik. Eine Monographie. Halle, Kämmerer & Co. gr. 8. VIII, 157 S. *M.* 2,50.

Deussen, Paul, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit 1 Portrait und 3 Briefen in Facsimile. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. IX, 111 S. ℳ 2,50.

* Ernst, Paul, Friedrich Nietzsche. Berlin, Gose & Tetzlaff. gr. 8. 38 S. ℳ 0,50.

Falckenberg, Rich., R. Eucken's Kampf gegen den Naturalismus. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. 12 S. ℳ 0,50.

Gehrig, Herm., Jean Jacques Rousseau. Sein Leben und seine pädagogische Bedeutung. 2. billige (Tit.-) Aufl. Halle (1879), Schrödel. gr. 8. 192 S. ℳ 1,25.

Giraud, Vict., Essai sur Taine, son oeuvre et son influence. Fribourg (Suisse), libr. de l'Univ. 8. 322 p.

Gorham, Charles T., Ethics of the french Rationalists. London, Watts & Co. 8. 101 p. *Sh.* 1.

Hayward, F. H., The ethical Philosophy of Sidgwick. Nine essays, critical and expository. London, Sonnenschein. 8. 300 p. *Sh.* 4/6.

Horneffer, Ernst, Vorträge über Nietzsche. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken. 2. Aufl. Göttingen, Wunder. gr. 8. VII, 122 S. ℳ 2.

—, Zu Nietzsche's Gedächtniss. I. Rede, gehalten am Sarge Nietzsche's bei der Trauerfeier im N.-Archiv zu Weimar. — II. Nach N.'s Tode. Vortrag. Göttingen, Wunder. gr. 8. 47 S. ℳ 1.

Jacobs, Mont., Maeterlinck. Eine kritische Studie zur Einführung in seine Werke. Leipzig, Diederichs. 8. 124 S. ℳ 2.

Ingram, John K., Human nature and Morals according to Auguste Comte. With notes illustrative of the principles of Positivism. London, Black. 8. 130 p. *Sh.* 3/6.

König, Edm., W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie. Mit Bildn. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 207 S. ℳ 2.

13. Bd. von »Frommann's Klassiker d. Philos.« (ob. I. C.)

Kössler, Karl, Gustav Theodor Fechner, Gedächtnissrede zur Säcularfeier seines Geburtstages. Wien, Deuticke. gr. 8. 26 S. ℳ 1.

Kronenberg, M., Friedr. Nietzsche und seine Herrenmoral. München, Beck. gr. 8. III, 35 S. ℳ 0,75.

Kühtmann, Alf., Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen, Nössler. gr. 8. VIII, 195 S. ℳ 4,50.

Lair, Ad., Correspondance de Th. Jouffroy. Publiée avec une étude sur Jouffroy. Paris, Perrin. 12. 426 p. *Fr.* 3,50.

Lang, Alb., Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Causalproblems. Köln, Bachem. gr. 8. II, 65 S. ℳ 1,20.

Lechartier, G., David Hume moraliste et socioloque. Paris, Alcan.

Lonchamp, J., Notices sur la vie et l'oeuvre d'Auguste Comte. Paris, Dubuisson.

Lüers, Ad., David Hume's religionsphilosophische Anschauungen. Berlin, Gärtner. 4. 20 S. ℳ 1.

Mc Taggart, John Ellis, Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, University Press. 8. 312 p. *Sh.* 8.

Markus, D. F., Die Associationstheorien im 18. Jahrhundert. Halle, Niemeyer. gr. 8. IX, 72 S. ℳ 2.

15. Heft von »Abhandlungen zur Philos. u. ihrer Geschichte hrsg. v. B. Erdmann« (ob. I. C.)

Matagrin, Am., Essai sur l'esthétique de Lotze. Paris, Alcan. 18. 166 p. *Fr.* 2.

Pastor, Willy, Gustav Theodor Fechner und die durch ihn erschlossene Weltanschauung. Berlin, Meyer. 8. 19 S. ℳ 0,15.

Perraud (Card.), Le Père Gratry. 4. éd. Paris, Douniol. 365 p. *Fr.* 3.50.

Poulton, Edward B., Charles Darwin and the theory of natural selection. London, Corsell. gr. 8. 224 p. *Sh.* 2/6.

Regler, Walth., Herbart's Stellung zum Eudämonismus. Dresden, Naumann. gr. 8. IV, 66 S. ℳ 1.

Reiner, Jul., Friedrich Nietzsche. Für gebildete Laien geschildert. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. 76 S. ℳ 2.

Reishaus, Th., Ueber Nietzsche's Also sprach Zarathustra. Briefe aus Thüringen. Stralsund, Bremer. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

Riehl, Al., Friedr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 175 S. (mit 1 Bilde) ℳ 2.

6. Bd. von »Frommann's Klassiker d. Philos.« (ob. I. C.),

Romundt, Heinr., Der Platonismus in Kant's ‚Kritik der Urtheilskraft'. Berlin, Gärtner. gr. 8. 54 S. ℳ 1,50.

Rosikat, K. A., Kant's Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie. Königsberg, Koch. gr. 8. 56 S. ℳ 1,20.

Róth, Láz., S. ob. I. C.: Studien, Berner —.

Saenger, Sam., John Stuart Mill. Sein Leben und Lebenswerk. Mit Bildn. Stuttgart, Frommann. gr. 8. VII, 200 S. ℳ 2.

14. Bd. von »Frommann's Klassiker d. Philos.« (ob. I. C.).

Soltycow, Wera, S. ob. I. C.: Studien, Berner —.

Saunders, Thorn. Bailey, Schopenhauer. A lecture. London, Black. gr. 8. 96 p. *Sh.* 1/6.

Schacht, Wilh., Nietzsche. Eine psychiatrisch-philosophische Untersuchung. Bern, Schmid & Francke. 8. III, 161 S. ℳ 1,60.

Schlapp, Otto, Kant's Lehre vom Genie und die Entstehung der ‚Kritik der Urtheilskraft'. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. XII, 463 S. ℳ 13.

Schmitt, Eug. Heinr., Leo Tolstoi und seine Bedeutung für unsere Cultur. 1. u. 2. Tausend. Leipzig, Diederichs. 8. 481 S. (mit Bildn.). ℳ 5.

Steiger, A., Friedrich Nietzsche. Aarau, Sauerländer. gr. 8. 27 S. ℳ 0,60.

Stock, Otto, Friedr. Nietzsche, Der Philosoph und der Prophet. Braunschweig, Westermann. gr. 8. 62 S. (mit Bildn.) ℳ 1.

Stölzle, Rem., A. v. Kölliker's Stellung zur Descendenzlehre. Ein Beitrag zur Geschichte moderner Naturphilosophie. Münster, Aschendorff. gr. 8. III, 172 S. ℳ 2.

Störring, Gust., Die Erkenntnisstheorie von Tetens. Eine historisch-kritische Studie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 160 S. ℳ 4.

*Tantzscher, G., Friedr. Nietzsche und die Neuromantik. Eine Zeitstudie. Dorpat, Krüger in Comm. gr. 8. 102 S. ℳ 2.

Wallace, William, Kant. London, Blackwood. 12. 228 p. *Sh.* 1.

Wundt, Wilh., Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feier seines 100-jährigen Geburtstages. Mit Beilagen und einer Abbildg. des Fechner-Denkmals. Leipzig, Engelmann. gr. 8. V. 92 S. ℳ 2.

Zeitler, Jul., Die Kunstphilosophie von Hippolythe Adolphe Taine. Leipzig, Seemann Nachf. gr. 8. VIII, 206 S. ℳ 6.

# Miscellen und Nachrichten.

**Die normale Erinnerungstäuschung.** Dass uns das Gedächtniss nicht selten im Stiche lässt, ist eine bekannte Thatsache: das Vergessen steht dem Erinnern gleichberechtigt oder überlegen gegenüber. Das ist keine eigentliche Täuschung: dieselbe tritt schon mehr bei der sogen. Paramnesie hervor, da nämlich, wo wir ein zum ersten Male Gesehenes bereits schon einmal gesehen zu haben vermeinen. Dieser Zustand ist aber kaum normal zu nennen. Eine eigentliche Fälschung der Aussagen über Erlebtes hat man bisher nur in der Lüge bezw. in Fahrlässigkeit und in pathologischen Störungen anerkannt. Nun hat aber L. W. Stern[1]) durch experimentelle Untersuchungen ein „breites Gebiet der normalen psychologischen Erinnerungsfehler" gefunden, „das nach Umfang und Bedeutung bisher beträchtlich unterschätzt wurde!" Er liess eine grössere Anzahl von Personen mehrere Bilder eine kurze Zeit (3/4 Minute) betrachten, und dieselben alsbald beschreiben (nach dem primären Gedächtniss) und sodann in verschiedenen späteren Zeiten, um das „secundäre" Gedächtniss zu prüfen. Er fasste das Hauptergebniss seiner Versuche dahin zusammen: „Diese normalen Täuschungen sind nicht etwa allein auf Rechnung affectiver Betheiligung oder suggestiver Beeinflussung zu setzen; vielmehr ist ein bestimmter Grad der Fehlerhaftigkeit von vorneherein als normales Merkmal auch der nüchternen und ruhigen, selbständigen und unbeeinflussten Durchschnittserinnerung zuzuschreiben. Die fehlerlose Erinnerung ist nicht die Regel, sondern die Ausnahme. — Und selbst der Eid ist kein Schutz gegen Erinnerungstäuschungen!"

Die affective Betheiligung der Betrachter war ausgeschlossen, da es sich nicht um wirkliche Vorgänge, sondern um todte Bilder handelte, die Beeinflussung durch die Isolirung der Personen und das Verbot, sich über die Bilder gegenseitige Mittheilung zu machen. Eine Statistik der bei der Reproduction begangenen Fehler ergab: Von den 10913 Aus-

[1]) Zur Psychologie der Aussage. Experimentelle Untersuchungen über Erinnerungstreue. Berlin, Guttenberg. 1902.

sagen sind 919 falsch; $8^1/_2$ % sämmtlicher Angaben sind unrichtig, und zwar in den primären 5,8 %, in den secundären 10 %. Die Zeit wirkt auf die Erinnerung nicht blos schwächend, sondern auch fälschend, im Anfange in ziemlich regelmässigem Tempo, indem jeder Tag die Fehlerhaftigkeit um etwa $^1/_3$ % vermehrt. Das kann natürlich nur bis zu einem gewissen Punkte gelten, sonst würde bald alles gefälscht werden; je häufiger in der Zwischenzeit die Erinnerung aufgefrischt worden, um so weniger fehlerhaft erscheinen die Aussagen.

Die Geschlechter verhalten sich sehr verschieden inbezug auf die Erinnerung: „Die Frauen vergessen weniger, aber sie verfälschen mehr." „Die Vergesslichkeit der Frauen verhält sich zu der der Männer wie 2:3, die Unzuverlässigkeit ihrer Aussagen aber wie 4:3".

Um den Werth beschworener Aussagen für juristische Zwecke zu prüfen, liess der Experimentator 17 Herren und 6 Damen ihre Aussagen beschwören. Es ergab sich: 11 % d. h. der neunte Theil des beeidigten Inhalts einer Aussage ist falsch, aber der Eid bessert doch die Zuverlässigkeit. „Der Rest, der unbeschworen bleibt — es ist der vierte Theil der Aussage — enthält procentuell fast doppelt so viel Fehler wie der beschworene Theil." Besonders stark ist die Unzuverlässigkeit des Eides der Frauen: Der beeidigte Theil einer Männeraussage enthält durchschnittlich 2,1, der einer Frauenaussage dagegen 4,8 (also mehr als doppelt so viel) falsche Aussagen. Die Männer verstehen sich schon zu weniger Beschwörbarem: „Die Männer beeiden 71 %, die Frauen 83 % der Aussage."

Unter den Ursachen der Erinnerungsfälschung nehmen die freischaffende Phantasie in Verbindung mit der Lückenhaftigkeit, Abgeblasstheit der Erinnerungsvorstellung, speciell die „Expansionstendenz" derselben dem Erinnerten gegenüber den Hauptplatz ein: Was von der *fama* gesagt ist: *crescit eundo*, gilt auch vom Gedächtniss des Einzelnen. Das Auffallende über das Durchschnittsmaas Hinausgehende wird schon mehr beachtet. Hierhin gehören die Gradsteigerungen, die Vergrösserung der Objecte, der Plural statt des Singular usw. Insbesondere glaubt der Vf. den Satz aufstellen zu können: „Der jeweilige Stand unserer Erinnerung ist die Resultante aus zwei entgegengesetzten Strömungen, indem das Durchschnittliche und Normale dem Nullpunkt der Vergessenheit entgegenzieht, oder von dem allgemeinen indifferenten Bewusstseinsbestand unseres Alltagsdaseins unwiederbringlich absorbirt wird — während das Abweichende, Abnorme in seinem Widerstande gegen das Vergessen- und Verschlungenwerden sich immer weiter von der Normalität entfernt." An diesen Expansionsfehlern haben wieder die Frauen einen besonders grossen Antheil.

Ueber die Zuverlässigkeit der Aussagen von Kindern theilt ein Lehrer in der „Pädagogischen Zeitschrift“ einige Beispiele aus eigener Praxis mit.[1])

Folgendes zeigt besonders frappant deren grosse Fehlerhaftigkeit: „Ein körperlich zu strafendes Kind erhielt vor dem Lehrpult drei Ruthenhiebe, Zeuge war eine Klasse von 52 Kindern. Nach 5 Tagen stellte ich folgende Fragen: „»Wer hat gesehen, dass ich F. gezüchtigt habe?« (40 Kinder melden sich . . .) »Wann habe ich gezüchtigt?« (31 sagen den richtigen Tag.) »Zu welcher Stunde?« (26 sagen richtig aus). »Wie viele Hiebe hat er bekommen?« (24 geben richtige Antworten). »Hat sich F. bücken müssen, ehe er bestraft wurde?« (12 Kinder behaupten es fälschlich und zwar von den in den beiden vorderen Bänken sitzenden.) Ueber den Grund der Strafe erfolgten seitens 35 — acht verschiedene Aussagen“[2]); woraus der Pädagoge den Schluss zieht: „Was Wahrnehmung und die Aussage darüber anlangt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Kinder hierin noch mehr irren als Erwachsene!“ Ein solches Resultat war übrigens von vorneherein zu erwarten.

Instructiver und für die Psychologie überhaupt belehrender sind die Experimente, welche der bekannte französische Psycholog A. Binet mit Kindern angestellt hat, wobei weniger die Treue des Gedächtnisses als die Beeinflussung der Antworten durch die Frage untersucht wurde.[3])

Er stellte die Verhöre so an, dass eine quantitative Bestimmung der Wirkung der Suggestion möglich war.

Im I. Verhöre waren die Fragen so gestellt, dass eine falsche und eine wahre Antwort gleich möglich war. Je 11 Fragen wurden an 5 Kinder gestellt; die falschen Aussagen betrugen 27 %. Im II. Verhör legte die Frage die falsche Antwort näher; je 13 Fragen wurden an 11 Kinder gestellt: Fehler 38 %. Im III. Verhör wurden die Fragen falsch gestellt; statt sie zurückzuweisen, wurden von den 143 Fragen 62 % falsch beantwortet. Es konnte sogar eine psychische Ansteckung unter den Kindern selbst beobachtet werden. Die Kinder wurden in Gruppen zu 3 vertheilt, und jedes musste alsbald nach der Frage antworten. Regelmässig übernahmen einzelne die Führung der Gruppe, während die übrigen erst an zweiter oder gar dritter Stelle antworteten. Die beiden letzten Kategorien ahmten in der Hälfte der Fälle einfach die Führer nach.

Die Treue des Gedächtnisses untersuchte Binet blos inbetreff der primären Erinnerung; die Befragung unmittelbar nach dem Anblicke vorgezeigter Gegenstände ergab bereits einen unerwarteten Procentsatz an Fehlern: Von 24 Kindern wurden an jedes ungefähr

[1]) Kinder als Zeugen. 1901. N. 45. — [2]) Citirt bei Stern a. a. O. S. 52. — [3]) La suggestibilité. Paris, Alcan. 1900.

40 Fragen gestellt; von den Antworten waren im Durchschnitt 11, also 27 % falsch, das am besten aussagende Kind gab 5, das am schlechtesten 14 falsche Antworten.

Man sieht, welche Bedeutung diese Ergebnisse für das praktische Leben, die zuerst besprochenen besonders für das Gerichtsverfahren, die letzteren für die Pädagogik haben.

**Physik des Seelenlebens.** [1]) Unter diesem Titel hat ein ungarischer Staatsrechtslehrer ein kleines Schriftchen herausgegeben, das eine ganz neue Theorie vom Seelenleben gibt, da dieses die Psychologen durchweg verkannt haben sollen. Schon früher hatte er seine Gedanken in der Schrift: „Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens. Zugleich eine physiologisch-psychologische Grundlage des wichtigen Theiles der sogen. materialistischen Geschichtsauffassung“ (1900) niedergelegt. Da aber diese neue Entdeckung keinen Anklang gefunden, so will der Vf., weil er meint, dieses komme von der philosophischen Ausdrucksweise und „der Minutiosität mancher Ausführungen“, die neue Lehre nochmals kurz und gemeinverständlich darstellen. Darum der Untertitel: „Allgemeinverständliche Skizze einer Skizze eines Systems der Psychophysiologie und eine Kritik der herrschenden Lehre!“ Er unterredet sich mit einem Primaner, anfangs in sehr kindlicher Weise bis später schwereres Geschütz aufgefahren wird.

„Dass alle verschiedenen Thatsachen, alle verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens, alle verschiedenen Bewusstseinszustände Selbsterhaltung von Bewegung sind, wird, wie mir scheint, bis heute von keinem Psychologen erklärt!“ Gewiss; denn im grossen und ganzen hat man doch den crassen Materialismus überwunden; der Materialismus führt die geistigen Erscheinungen auf Bewegungen der Nervensubstanz zurück; Selbsterhaltung der Bewegung ist aber Bewegung, und somit ist diese neue Psychophysik lauterer Materialismus. Uebrigens kann die Materie ihre Bewegung nicht „selbst erhalten“; sie bleibt von selbst nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft. Darum müsste alle Materie psychische Phänomene zeigen.

Genauer bezeichnet der Vf. den Aufbau und Zerfall der Stofftheile im Nervensystem als die Grundlage oder das Wesen der „Urlebensbewegung!“ „Die Lust und die Unlust, welche alle Eindrücke oder Veränderungen begleitet, entsteht daher gleichfalls durch das Sich-selbsterhalten einer Bewegung bei aller Veränderung, der Urlebensbewegung, welche sich hinter allen Lebensbewegungen birgt, und ihnen die bewegende Kraft liefert, durch das Sich-Erhalten der Bewegung des Zerfalls und des Aufbaues der lebendigen

[1]) Mit dem Ergebnisse der Wesensgleichheit aller Bewusstseinszustände. Von J. Pikler. Leipzig, Barth, 1901.

Substanz:" „So wie alle erkennenden Bewusstseinszustände Begleiter der Veränderungen dieser steten, vom Anfang des Lebens von statten gehenden Lebensbewegung der centralen Nervensubstanz sind, so sind es auch die Gefühle. Während die Erkenntnisse . . . den verschiedenen Bewegungsrichtungen und -Grössen, welche verschiedene Veränderungen in denselben Theilchen der centralen Nervensubstanz bedeuten, entsprechen, entsprechen Lust und Unlust, welche alle Veränderungen begleiten, dem allgemeinen Umstand, ob eine Veränderung eine geringere oder grössere Zerfall- und Aufbauschwingung der Stofftheile, stärkeres oder schwächeres Brennen (Trennen?) und Aufbauen hervorruft:"

Hier erklärt der Vf. freilich die Bewusstseinszustände als Begleiter der Bewegungen, und es könnte somit scheinen, als wenn er nichts anderes als den landläufigen Parallelismus lehre, aber dann ist seine ganze Theorie von der Erhaltung der Bewegung als gleiches und allgemeines Wesen des Seelenlebens hinfällig.

Ganz deutlich tritt denn auch die materialistische Anschauung des Vf.'s in der Definition der Wahrheit zu tage. „Wahrheit ist nur Selbsterhaltung eines Erlebnisses, einer Veränderung der steten Urlebensbewegung."

Schliesslich erklärt er die Elektricität als diese muthmaassliche Urlebensbewegung. „Zu guterletzt will ich dir, mein lieber Erich, noch meine Vermuthung aussprechen, dass jene Selbsterhaltung der Bewegung, welche das Wesen aller seelischen Erscheinungen ausmacht, Selbsterhaltung elektrischer Bewegung ist im Sinne des Inductionsgesetzes Lenz'. Die Thatsache, dass jede auf den Organismus einwirkende Veränderung solche inneren Bewegungen erregt — das Bewusstsein . . . ist der elektromagnetischen Induction so ähnlich, dass es schwer ist, die Wesensgleichheit der beiden Erscheinungsgruppen nicht anzunehmen:"

Ob nun der gute Erich und mit ihm „gebildete, doch in der Psychophysiologie nicht geschulte Freunde", welche „beim Lesen der ersten Schrift des Vf.'s Schwierigheiten fanden", überzeugt sein werden?

**Die Entropie der Welt,** welche Thomson, Claudius, Helmholtz behaupten, wird von Vielen, so neuestens von Nils Ekholm bestritten. Nils Ekholm führt aus:

„Nach der Berechnung von Helmholtz beträgt der bisherige Energieverlust der Sonne durch Ausstrahlung etwa 28 Millionen Calorien pro Masseneinheit. Diese Zahl muss aber ein Minimum sein, da das Alter des Sonnensystems auch nach dem geringsten berechneten Werth, demjenigen von Lord Kelwin, etwa 20 Millionen Jahre beträgt, und der durch Ausstrahlung der Sonne während dieser Zeit bewirkte

Energieverlust wenigstens 28 Millionen Calorien pro Masseneinheit betragen muss. Auch ist nach Newcomb, Seeliger u. A. die Sonne inbezug auf Grösse und Wärmevorrath nur ein relativ geringer Fixstern. Aus den Untersuchungen von Langley u. A. wissen wir ferner, dass die Strahlungstemperatur des Weltraumes nahezu der absolute Nullpunkt ist!"

„Um also gemäss der fraglichen Hypothese zu erklären, warum die mittlere Temperatur des Weltalls so ausserordentlich niedrig geblieben ist, obgleich dasselbe schon während wenigstens 20 Millionen Jahren eine so ungeheuere Wärmezufuhr absorbirt hat, müssten wir annehmen, dass die Masse der kalten Materie viele Millionen mal grösser als diejenige der heissen Weltkörper ist. Selbst wenn man die gegenwärtige mittlere Temperatur des Weltalls auf 140° über dem absoluten Nullpunkte schätzen wollte, ergibt die Rechnung, dass dennoch die dunkle und kalte Materie des Weltalls über eine Million mal grösser als die leuchtende und heisse sein müsste. Eine solche Annahme aber steht mit den Thatsachen der Astronomie im grellsten Widerspruch, wie ich in meiner Abhandlung ausführlich erörtert habe!"

Daraus schliesst dann Ekholm, dass die „verschluckte Strahlungsenergie nicht in Wärme, sondern in eine andere Energieform umgewandelt wird" und zwar gestützt auf die elektro-magnetische Lichttheorie Maxwels, nach welcher die zerstreute Energie „zufolge des Strahlungsdruckes wieder in Massenbewegung verwandelt wird".[1])

Dagegen lassen sich doch recht starke Bedenken erheben.

Die Rechnungen stützen sich alle auf mehr oder weniger unsichere Daten: 1°. Sehr schwankend sind die Angaben der Forscher über die Temperatur der Sonne. 2°. Ueber das Alter des Sonnensystems, und noch mehr der Fixsterne. 3°. Ueber die wirkliche Temperatur des Weltraumes. 4°. Ueber das Verhältniss der dunklen, kalten Materie zu der leuchtenden, heissen. Wenn Ekholm dies als durchaus sicher zu gunsten der letzteren bestimmt, so hat er nur die dunklen Planeten und leuchtenden Sonnen und nur die Himmelskörper zu grunde gelegt: Die Masse der Sonnen ist allerdings grösser als die ihrer Planeten, aber zahlreiche leuchtende Himmelskörper haben dunkle Begleiter, die wegen ihrer Unsichtbarkeit nur zum kleinsten Theile aus Störungen in der Bewegung der hellen erkannt werden. Und dann ist der unermessliche Raum jedenfalls nicht absolut leer, nach manchen mit ganz feiner Materie erfüllt.

Jedenfalls ist er mit Aether erfüllt, und damit ist eine Communication aller Weltmassen hergestellt. Der Aether vermittelt aber nicht lediglich Licht- und Wärmeschwingungen; folglich braucht die Sonnenstrahlung nicht ganz in Wärmewirkungen und Erhöhungen der Temperatur

[1]) Met. Zeitschr. 1901. S. 577 ff.

sich zu zeigen. Thatsächlich haben die Sonnenstrahlen hier auf Erden noch ganz andere Wirkungen als Wärmeerzeugung. Ferner steht fest, wie es sich auch immer mit der Ableitung des 2. Hauptsatzes von Clausius verhalten möge, welche E. beanstandet, dass die Energie nur Arbeit leisten kann, wenn Bewegungsdifferenzen zwischen den Massen bestehen. Bei der allgemeinen Communication der Massen suchen sich dieselben aber nothwendig in's Gleichgewicht zu setzen: die Bewegungsunterschiede verschwinden immer mehr, es tritt immer mehr ein gleichförmiger Bewegungszustand ein; das ist aber die Entropie der Welt.

Im Grunde unterliegt diese neue Theorie denselben Bedenken, welche E. zur Verwerfung der herkömmlichen veranlasste. Wenn die ungeheuere Strahlung der Fixsterne als Wärme sich durch eine hohe Temperatur im Weltraume bemerklich machen muss, dann auch wenn sie in Massenbewegung umgesetzt wird. Es müsste eine fortwährende Beschleunigung der Bewegung der Himmelskörper beobachtet werden: Eine solche wird aber von allen Astronomen verworfen.

Schliesslich führt diese Theorie zu der alten längst überwundenen Emissionslichttheorie. Nur die Undulationstheorie vermag die wichtigsten optischen Erscheinungen zu erklären. Dagegen meint E., dass wahrscheinlich „die Sonnenstrahlung einen Auswurf winziger körperlicher Theilchen oder Moleküle von der Sonnenoberfläche, den Kometen usw. bewirkt, welche die Träger elektrischer Energie sind." Damit würde man aber „ungezwungen zur Lichttheorie Maxwell's geführt", welche „durch die berühmten Entdeckungen von Hertz, Crookes, Lenard, Röntgen, Becquerel u. A. inbezug auf die elektrischen Schwingungen, die strahlende Materie, die Kathodenstrahlen und die radioactiven Körper eine glänzende Bestätigung gefunden hat. Es ist wohl jetzt als festgestellt zu betrachten, dass die neuen Strahlen nichts anderes sind, als ein durch die elektrische Spannung oder, was nach Maxwell dasselbe ist, den Strahlungsdruck hervorgerufener Auswurf überaus winziger körperlicher Theilchen, also eine Emission im Sinne der alten Newton'schen Lichttheorie".

Wir wollen uns kein Urtheil über den Werth dieser neuen Theorie erlauben, aber das muss constatirt werden: Wenn die Undulationstheorie gestürzt werden kann, dann muss man an aller Naturwissenschaft verzweifeln; denn so präcis formulirt, mathematisch begründet und consequent durchgeführt wie diese Theorie giebt es keine andere auf dem Gebiete der Naturerkenntniss. Wenn die naturwissenschaftlichen Theorien solche ephemere Bedeutung haben, dann kann man auch der Maxwell'schen ein sicheres Ende prophezeien. Dann fällt über kurz oder lang auch diese neueste Theorie wieder.

# Eine Ethik des freien Wollens.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet zu Fulda.

## I.

Die Bemühungen der modernen Ethiker gehen insgesammt darauf, die Sittlichkeit zu verweltlichen, und was damit zusammenhängt, sie autonom zu machen. Beide Bestrebungen sind nicht voraussetzungslos; sie haben ihren Grund in dem immer weiter um sich greifenden Atheismus. Denn wenn es einen allheiligen und allweisen Gott gibt, dann muss er das in der Natur des Menschen begründete Sittengesetz demselben als Richtschnur seines Handelns vorschreiben, das unendliche Gut als letztes Ziel alles sittlichen Strebens festsetzen. Ist der Mensch ein Geschöpf Gottes, so ist er absolut von ihm abhängig; das Ich kann nicht als Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt des menschlichen Handelns gelten.

Indes braucht die sittliche Autonomie nicht so extrem gefasst zu werden, wie sie von Vielen, so besonders von M. Stirner in seinem „Einzigen und sein Eigenthum", von Nietzsche mit seiner „Herrenmoral", von A. Döring in seiner „Selbstschätzung" gefasst wird. Der autonomen Sittlichkeit liegt ein wahrer Gedanke zu grunde, den aber die Kantianer und die meisten Anhänger der autonomen Ethik misverstehen und in's Absurde verzerren. Das wahrhaft sittliche Handeln darf nicht dem Willen von aussen aufgedrungen sein, es muss aus freiester, eigenster, innerster Entschliessung kommen; der wahrhaft sittliche Mensch muss die Pflicht als von seinem eigenen Wesen gefordert und das sittlich Gute als sein eigenes wahrhaftes Gut anerkennen. Der Tugendhafte macht das Sittengesetz so zu seiner eigenen zweiten Natur, dass er es mit der grössten Spontaneität erfüllt, in der Erfüllung nur die Bethätigung seines eigenen Selbst findet.

Dies Alles findet sich in der theistischen, christlichen Sittlichkeit, nur dass sie vom allheiligen und allweisen Willen Gottes, der uns

das Sittengesetz vorschreiben muss, und vom unendlichen Gute, in dem allein der absolute Werth der Sittlichkeit gründet, nicht absehen kann. Der Wille Gottes ist aber uns nichts Fremdes, das unendliche Gut nichts rein Aeusseres. Unser Wille ist ganz und gar vom göttlichen Willen abhängig; indem wir diesen Gedanken gründlich erfassen und unseren Willen dem göttlichen unterordnen, erfüllen wir im Grunde unseren eigenen vernünftigen Willen. Aber seinen eigenen Willen ganz selbständig durchsetzen wollen, wäre die widersinnigste Ungeheuerlichkeit in der Schöpfung, zumal dieser Wille, unser Selbst uns von der täglichen Erfahrung als das erbärmlichste, ohnmächtigste Ding von der Welt zum traurigen Bewusstsein gebracht wird. Das unendliche Gut ist dagegen uns nichts Fremdes, Aeusseres; es ist unser eigenes höchstes Gut. Im sittlich Guten machen wir es ganz speciell uns zu eigen. Denn das sittlich Gute stellt sich uns als ein absolutes dar, ihm gegenüber müssen wir alle anderen Güter misachten, alle Uebel ertragen. Einen so unvergleichlich hohen Werth haben die menschlichen Handlungen in sich keineswegs; mögen sie noch so heroisch sein, noch so viel Menschheitswohl und Fortschritt fördern: ihr Werth ist und bleibt ein sehr beschränkter. Also kann nur die Beziehung zum unendlichen Gute ihnen jenen absoluten Werth verleihen. Diese Beziehung besteht aber thatsächlich, da die sittliche Ordnung im heiligsten, göttlichen Wesen ihr Fundament hat, und wir durch die Sittlichkeit dem Ziele alles unseren Strebens, dem unendlichen Gute uns ideell immer mehr nähern, um es thatsächlich als Abschluss des sittlichen Strebens endlich selbst zu besitzen. So wahrt also die christliche Ethik ganz allein den hohen Werth der Sittlichkeit und zugleich jene Autonomie des sittlichen Handelns, welche mit der Natur eines Geschöpfes vereinbar ist.

Dagegen wird diese Autonomie von der modernen Ethik so stark outrirt, dass sie ins Absurde umschlägt, und jedenfalls, specieller durchgeführt, schweren Bedenken unterliegt. Dies gilt auch von der in vieler Hinsicht ganz ausgezeichneten „Ethik“ von Max Wentscher[1]), welche gerade auf das Selbst des sittlichen Handelns den Hauptnachdruck legt.

## II.

Diese neueste Ethik macht den mit Freuden zu begrüssenden Versuch, dem Empirismus und Realismus der Gegenwart sich zu

[1]) I. Theil. Leipzig, Barth. 1902.

entwinden und die Ethik auf ideale Grundlage zu stellen; der Vf. hat den Muth, jenen gewaltigen modernen Strömungen sich entgegenzustemmen, und thut dies nicht ohne Erfolg.

So bekämpft er sehr eindringend die landläufigen Moralsysteme der weltlichen Ethik, vertheidigt gegen den zu allgemeiner Herrschaft gelangten Determinismus die Willensfreiheit, redet von einem ethischen Weltzweck des persönlichen Gottes, findet das Ziel der Menschheit und ihres Lebens in den „Worten eines uralten Glaubens ahnend ausgesprochen: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde", und sucht die Aufgabe der Ethik darin, „den Weg zu zeigen, wie wir zur Gottähnlichkeit d. h. zu vollendeter Freiheit und Vollkommenheit" gelangen können.

Aber freilich erregen bereits die zwei vorausgeschickten Motto's des Titelblattes starke Bedenken gegen die positiven Aufstellungen dieser „unmodernen" Ethik, wie sie ihr Vf. selbst bezeichnet.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Kant's Grundlage zur Metaphysik der Sitten."

Könnte man diesem Satz eine gute Deutung geben, indem man darin den hohen, ja höchsten Werth des sittlich Guten ausgesprochen findet, so schliesst eine solche Deutung das zweite Motto aus:

„Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer." „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit. Nietzsche, Also sprach Zarathustra."

Nach der Nietzsche-Moral ist nämlich das uneingeschränkte Wollen, das von jeder Schranke unabhängige Wollen und Sichgeltendmachen das höchste Moralprincip.

Und wirklich erklärt der Vf.:

„Nun hat uns die Analyse der Gewissensinhalte und die Einsicht in ihre historische Entstehung zu dem Ergebniss geführt, dass unsere Gewissensentscheidungen thatsächlich unabhängig sind von allen ausser uns und für sich bestehenden, objectiven Instanzen . . . So werden sich auch die gesuchten ethischen Axiome durchaus als selbstverständliche Ideale eines wahrhaft eigenen, freien Wollens der Persönlichkeit darstellen müssen." . . .

Nach Berufung auf den oben citirten Satz Kant's erklärt er dessen weitere Begründung desselben für unwiderleglich:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, d. i. an sich gut." Er ist „etwas, was seinen Werth in sich selbst hat."

Diese Sätze sind freilich unwiderleglich, wenn man nur den

„guten Willen“ recht bestimmt. Der gute Wille ist der, welcher auf das Gute gerichtet ist, und der sittlich schlechthin gute Wille, der auf das Gute schlechthin, auf das höchste Gut gerichtet ist. Daraus folgt aber nicht, was der Vf. beweisen will: dass nichts, kein ausser dem Wollen gelegener Zweck das Wollen beherrschen, einschränken dürfe.

„Ein jeder solcher ausserhalb des Wollens selbst belegener, für sich bestehender Zweck, auf den dieses sich zu richten hätte, würde eine Einschränkung und Vergewaltigung des Wollens bedeuten, seine »Autonomie« aufzuheben . . .“

„Nach Ablehnung aller solcher äusseren, dem Willen objectiv gegenüberstehenden Bestimmungen des Sittlich-Werthvollen bleibt aber nichts übrig, als in dem Willen selbst den Werthmaasstab aufzusuchen, nach dem er sich einschätzen soll!“

Nun untersucht der Vf. kritisch „den eigentlichen Sinn und die Bedeutung des Wollens in der concreten Wirklichkeit“ und findet:

„Bezeichnen wir nun . . . ein Wollen, sofern es ganz aus unserem wahrhaft eigenen, von uns selbst wiederum so gewollten Wesen hervorgeht, als ein »freies« Wollen, so können wir den Inhalt dieser letzteren Erörterungen auch so formuliren. Der Wille eines jeden wollensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln!“

Diesen Satz will Vf. als Axiom in Anspruch nehmen.

„Zugleich aber wird hier ein immanenter Werthmaasstab des Wollens zum Ausdruck gebracht: ein Wollen ist um so vorzüglicher, vollkommener, je mehr es dem entspricht, was in der Consequenz des Gedankens eines Wollens liegt . . . Und zwar stellt sich der hier genommene Werthmaasstab des Wollens als ein solcher dar, der dieses Wollen nur ganz in sich selbst beurtheilt, nicht auf irgend welche äussere Instanz oder einen äusseren Zweck bezieht. Dasjenige Wollen ist nach ihm das werthvollste, das am meisten der Idee eines Wollens, wenn wir sie nur einmal zu Ende zu denken versuchen, entspricht!“

Dieses zunächst psychologische Axiom stellt nun der Ethiker zugleich als ethisches auf. Freilich müssen wir auch unser Wollen bethätigen“ in der Entwicklung der objectiven Wirkungs- und Bethätigungssphäre des menschlichen Wollens!“

„Nur freilich werden uns diese Bethätigungen niemals als Selbstzweck gelten können, dem unser Wollen sich zu unterwerfen habe; vielmehr haben sie ihren vollen Werth nur als Bethätigungen unseres Selbst, unserer Persönlichkeit!“

Darum fügt er dem ersten Axiom noch ein zweites hinzu:

„Ein jedes Wesen, zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäss bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen!“

Mit der fortschreitenden Entwicklung des Subjects zur ethischen Freiheit wird

„auch die Einsicht in den Zusammenhang der Sittengebote mit dem eigensten, innersten Wollen desselben diesem immer mehr zum Bewusstsein kommen, wird es sie als seine eigenen Ideale immer mehr anerkennen!“

Darum sind die beiden höchsten ethischen Axiome:

„1. Axiom: Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien Wollens! 2. Axiom: Mache von dieser Fähigkeit freier Bethätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch!“

Wie man sieht, steht das zweite Axiom nicht selbständig als etwas Neues dem ersten gegenüber; das erste gibt den eigentlichen Kern der Ethik, der einmal zugegeben, die grösstmögliche Bethätigung der Freiheit von selbst verlangt: das erstere bestimmt das Wesen des sittlichen Strebens, das zweite die Intensität und Extension. Wir haben also das erste vor allem in's Auge zu fassen. Und da müssen wir erklären, dass das Wahre daran nicht neu, sondern nur etwas frappant gefasst, das Neue aber nicht wahr ist.

Man könnte diesem Willensprincip, das den Voluntarismus auch auf das sittliche Gebiet überträgt, den Sinn unterlegen, den Wolf u. A. in dem Vollkommenheitsprincip zum prägnanten Ausdruck gebracht hat: Strebe nach immer grösserer Vollkommenheit, vervollkommne dich immer mehr, entwickle deine Kräfte so viel als möglich. Da nämlich das eigenste Wollen des Menschen auf immer grössere Vollkommenheit seines Wesens geht, so könnte man wohl auch das Princip der Vervollkommnung so ausdrücken: Strebe nach immer vollendeterem eigenem Wollen.

Aber was gegen das Wolf'sche Princip gilt, das muss um so dringender gegen das von W. geltend gemacht werden. Dass wir uns entwickeln wollen und sollen ist ja selbstverständlich, aber es fragt sich, nach welcher Richtung hin, durch welche Bethätigungen unserer Kräfte, d. h. welche Objecte, Zwecke müssen unsere Willensbestrebungen verfolgen: solche objective Normen muss die Ethik an die Hand geben. Gerade das Wollen ohne ein Object ist ein leeres Wort. Bezeichnet man für dasselbe nicht ein bestimmtes Gut, so kann die Forderung freiesten Wollens nur heissen: Wolle so viel, so intensiv alles Mögliche, was du nur zu wollen imstande bist; eine Forderung, die nicht blos unsittlich, sondern ein baarer Unsinn ist.

Doch hat es der Vf. nicht ganz unterlassen, das Object des Wollens zu bestimmen: es ist das Wollen seines Selbst, seiner Persönlichkeit, seines eigensten Wesens.

Dies ist aber zum mindesten sehr zweideutig. Es kann mit dem Selbst das eigene, individuelle, empirische Ich, oder die Natur des Men-

schen, insbesondere die vernünftige Natur desselben verstanden werden. In ersterem Sinne verstanden, würde das möglichst freie Wollen als höchstes Moralprincip den vollendetsten Egoismus darstellen. Dann darf sich der Vf. jedenfalls nicht auf Kant berufen, dem die Selbstlosigkeit das Wesen der Sittlichkeit ausmacht. Eine Verbrecherlaufbahn wäre dann das Ideal eines sittlichen Lebens; denn der fachmässige Verbrecher bethätigt sein eigenstes, freiestes Wesen und Wollen. Wie kann denn auch ein vernünftiger Mensch das jammervolle Ich, das ohnmächtigste aller Geschöpfe zum höchsten Endziel sittlichen Strebens machen? Das „Ausprägen wahrhaft eigenen Wesens" könnte aber auch einen besseren Sinn haben, den nämlich, welchen die christliche Ethik damit verbindet. Das Sittengesetz ist dem Menschen nicht als etwas Fremdes, Aeusseres aufoctroyirt, sondern es ist der Ausdruck seines eigensten Wesens, Forderung seiner eigenen Menschennatur. Das ist die wahre sittliche Autonomie. Aber freilich als letztes höchstes Moralprincip kann auch die vernünftige Natur nicht gelten; sie kann den sittlichen Forderungen keine absolute Kraft, den sittlichen Handlungen keinen absoluten Werth verleihen. Dies ist nur möglich durch die Beziehung der Handlung zum unendlichen Gute, und zu einem absoluten Willen, der die sittlichen Gebote dem menschlichen Willen auferlegen muss.[1])

Und so ist es schlechterdings unmöglich, bei dem menschlichen

[1]) Der Vf. hat ganz recht, d. h. auf philosophischem Standpunkte ganz recht, wenn er erklärt: „Die philosophische Ethik wird das Gute niemals darum allein für gut erklären, weil ein übermächtiger Wille eines göttlichen Wesens es geboten hat, sondern nur weil und insofern sie es als »an sich gut« zu erkennen glaubt." Aber dabei bleibt bestehen, dass, wenn wir etwas als an sich gut erkannt haben, damit auch der Wille des heiligsten Gottes gegeben ist. Neben dem, was befohlen ist, weil es gut ist, kann aber durch positive Anordnung Gottes etwas gut werden durch das Gebot.

Wenn der Vf. meint, auch darum könne die Ethik nicht theologisch begründet werden, weil keine Einigkeit über die wahre Offenbarung bestehe und auf historischem Wege also zu keiner Entscheidung zu gelangen sei, so ist doch zu bemerken, dass auf philosophischem Gebiete die Ethiker noch mehr uneinig sind als auf religiösem, und dass der Streit über die wahre Religion bei etwas gutem Willen gar nicht schwer zu schlichten ist, während es aus Mangel an einer höheren Instanz schlechthin unmöglich ist, alle streitenden Philosophen mit ihren extravagantesten Phantasien unter einen Hut zu bringen. Die Ethik der christlichen Philosophie hat erst durch die Offenbarung eine Festigkeit und Sicherheit erlangt, welche ihr die vorchristlichen Ethiker, auch einen Aristoteles nicht ausgenommen, nicht geben konnten.

Selbst, dem freien Wollen, wenn man es auch im geistigsten Sinne erklärt, stehen zu bleiben, wenn man die sittlichen Werthe und Forderungen, wie sie thatsächlich gegeben sind, erklären will.

Der Vf. spricht ja auch von Menschheitsidealen, welche die sittliche Handlung durch die Ausprägung des Menschenwesens, der Realisirung des freien Wollens verwirklicht: aber diese liegen erstens ganz ausserhalb des Rahmens seines Moralprincipes, nach welchem das Selbst, das eigene Wollen ohne alle objectiven Instanzen und äusseren Zwecke höchste Norm der Sittlichkeit ist. Zweitens im Grunde kommt er damit auf die von ihm verpönten Ziele: Menschenwohl, Fortschritt usw. zurück. Drittens sind die Menschheitsideale, wenn sie nicht das unendliche Gut zum Gegenstande haben, von sehr beschränktem Werthe. Ja, ihre uneingeschränkte Verfolgung, wie sie der Vf. bei seiner absoluten Freiheitsforderung und Verpflichtung zu intensivster Willensbethätigung für jeden Einzelnen verlangen muss, würde das grösste Unheil, den völligen Ruin der Menschheit herbeiführen. Die Verwirklichung der „Menschheitsideale" hat mit dem Fortschritt der Cultur auf Grundlage „autonomer" Moral bereits so entsetzliche geistige und materielle Zustände geschaffen, die jeden besonnenen Menschen mit banger Furcht für die Zukunft der Welt erfüllen müssen. Was sollte erst werden, wenn jeder Einzelne mit Aufgebot aller seiner Energie seinen freien Willen so viel als möglich durchsetzen würde! Dass die Wentscher'sche Moral sich so enge mit der Herrenmoral des geisteskranken Nietzsche berührt, gereicht ihr gewiss nicht zur Empfehlung.

## III.

Viel günstiger müssen wir über das zweite Buch dieser „kritischen Grundlegung" der Ethik urtheilen, welches „die Willenshandlung und das Problem der Willensfreiheit" behandelt.

Der Vf. hat sich wohl nur der herrschenden Modephilosophie anbequemt, wenn er von einem „Problem" der Freiheit redet. Die Freiheit ist die evidenteste Thatsache und das dringendste Postulat für ein sittliches Leben, als welches sie ja auch der Vf. anerkennt. Nur pantheistische und materialistische Vorurtheile suchen nach Ausflüchten, um diesen klaren Thatbestand durch allerhand Sophismen zu verdunkeln und wenigstens problematisch zu machen. Solche Ausflüchte behandelt der Vf. unter der Rubrik: „Argumente des Determinismus". 1. Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes. 2. Die Ge-

schlossenheit der Naturcausalität, wobei die vom Vf. schon sonst sehr gründlich behandelte Frage über Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem wieder eingehend erörtert wird. 3. Die Ergebnisse der Moralstatistik. 4. Die psychische Gesetzlichkeit. 5. Religiöse Argumente.

In der Widerlegung der letzteren können wir dem Verf. nicht allweg beistimmen. Er gibt dem Determinismus zu, dass das göttliche Vorherwissen die Freiheit der Handlungen aufheben müsste. Er widerspricht hierin selbst den von ihm gefeierten Lotze, der den Widerstreit aus der „Ueberzeitlichkeit" Gottes zu lösen sucht. „Denn, meint der Vf., wenn diese Allwissenheit zwar selbst zeitlos oder überzeitlich wäre, aber doch durch irgend welche Momente repräsentirt, den ganzen zeitlichen Verlauf des Weltgeschehens im einzelnen mit umfasste, so bliebe es doch für uns immer so, dass in einem jetzt vorhandenen Wissen schon alles Zukünftige mit seiner zeitlichen Abfolge genau verzeichnet stände, und folglich auch unsere vermeintlich freien Handlungen schon vollkommen festgelegt wären. Für uns also bleibt jenes Wissen immer ein Vorherwissen, das mit wahrer Freiheit unserer Willensacte auf keine Art vereinbar ist." Daraus schliesst dann der Vf., dass man vielmehr das Vorherwissen Gottes als die Freiheit aufgeben müsse, da ersteres keine wesentliche Vollkommenheit sei, die man auf die Gottheit übertragen müsse. Ja, der Vf. meint: wenn man solche Begriffe, wie Allmacht, Allwissenheit, die ihren Ausgangspunkt von menschlichen Eigenschaften haben, in's unbegrenzte steigern und im Gegensatz zur Freiheit der Einzelwesen auf die Gottheit übertragen wolle, „scheint uns jeder verständliche Sinn und Werth ihrer soweit fortgesetzten Steigerung einfach aufzuhören."

Dagegen muss doch bemerkt werden, dass wir nicht durch Steigerung menschlicher Vorzüge zu der Bestimmung des Gottesbegriffes gelangen, sondern wie der Vf. selbst gegen die Verdächtigung dieses Begriffes als Anthropomorphismus richtig bemerkt, dass wir das Werthvollste, Höchste, das wir kennen, auf die Gottheit übertragen müssen, wenn wir uns überhaupt eine Vorstellung von ihr machen wollen. Nämlich das absolute Wesen muss alle Vollkommenheit im höchsten Grade besitzen. Dasselbe ist in sich absolut einfach: wir müssen es uns aber nach unseren Begriffen denken, und zwar mit den lautersten, vollkommensten, die wir aus der Welt, aus seinen Geschöpfen gewinnen müssen. Dazu gehört aber, dass ihm nichts unbekannt sein kann, insbesondere muss er von Ewigkeit her die freien Entscheidungen

der Geschöpfe kennen, um einen sicheren Weltplan aufstellen und in's Werk setzen zu können. Verlangt die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wissens dieses Voraussehen der freien Handlungen, so nicht minder die Ueberzeitlichkeit Gottes, welche auch zugleich den Grund dafür enthält. Da nämlich Gott absolut unveränderlich ist, so würde er, wenn er sie nicht von Ewigkeit schaute, nicht einmal dann erkennen können, wenn sie geschehen oder geschehen sind. Der absolut über der Zeit erhabenen Allwissenheit steht Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ganz gleich gegenüber: wie er also das Vergangene und das Gegenwärtige erkennt, so auch das Zukünftige. Damit ist „für uns", bezw. für das Wissen Gottes und objectiv das freie Wollen „von Ewigkeit festgelegt", aber nicht weil es Gott voraussieht, sondern weil sich das Geschöpf so frei entscheidet, wie es Gott voraussieht. Auch durch mein Sehen des Gegenwärtigen und mein Erinnern des Vergangenen wird dasselbe festgelegt, aber wie der hl. Augustinus bemerkt, macht mein Sehen und Erinnern es nicht nothwendig.

Nicht glücklicher erscheint die Lösung des Einwandes, dass der göttliche Weltplan sogleich bis in's einzelne ausgearbeitet sein müsse, „so dass nichts Unvorhergesehenes, nichts Unberechnetes mehr eintreten könne"; „mit der strengen Durchführung eines Weltplans" könne die unberechenbare Freiheit der Geschöpfe nicht bestehen. — Durch die Einschränkung der göttlichen Allwissenheit hat er sich den Weg zur rechten Lösung versperrt. Er antwortet darauf:

„Wir sehen den Werth nicht ein, den diese eindeutige Vorherbestimmung und Festlegung alles Geschehens haben soll, die Vollkommenheit nicht, die darin liegen soll, einen so genauen Fahrplan des ganzen Weltlaufs zu entwerfen. Dagegen erscheint es uns im höchsten Maasse sinn- und werthvoll, eine Welt auf den Zweck hin angelegt zu erschaffen, dass in ihr ein Reich geistiger Wesen, mit dem Keim der Freiheit ausgestattet, in allmählicher Entwicklung immer mehr zu eigener bewusster Selbstthätigkeit sich erhebt, aus sich heraus zu immer höheren Formen der Bethätigung freien Wollens und selbstgeschaffenen, wahrhaft eigenen Wesens es zu bringen vermag. Mit einem solchen ethischen Weltzweck aber, wie er allein der Allmacht würdig wäre, verträgt es sich sehr wohl, dass die Ordnung des Geschehens nur im grossen und ganzen durch allgemeine Gesetze festgelegt ist, während im einzelnen überall Spielraum noch genug bleibt für die Wirkungen jener freien, geistigen Wesen, die zugleich befähigt sind, jene gesetzliche Ordnung der Wirklichkeitszusammenhänge für eigene, selbsterwählte Zwecke zu gebrauchen und so ihre eigene Wirkungssphäre nahezu unbegrenzt zu erweitern."

Sehr wahr ist, was hier von dem Werthe einer Welt und eines Weltzweckes mit freiem Wesen gesagt ist: wir können noch hinzu-

fügen: Eine Welt ohne freie Wesen hätte gar keinen Werth, weil gar keinen Zweck. Aber mit der Freithätigkeit sittlicher Wesen ist die Festlegung eines ethischen Weltzweckes und aller Einzelheiten desselben recht wohl vereinbar, und nur ein bis ins einzelnste „ausgearbeiteter" Weltplan ist der höchsten Weisheit würdig. Nichts kann in der von ihr projectirten und in's Dasein gesetzten Welt ihr zufällig, unvorhergesehen, unbedacht sich ereignen. Sie nimmt eben in ihren Weltplan auch die freien Entschliessungen der sittlichen Wesen auf, wie sie dieselben von Ewigkeit als thatsächlich in der Zeit erfolgend schaut. Damit sind sie thatsächlich für immer festgelegt, werden aber damit nicht unfrei: ihre Nothwendigkeit ist keine innere sondern eine historische: weil sie sich so entschliessen, ist es nun absolut nothwendig, dass sie sich so entschliessen, wie es auch in alle Ewigkeit wahr bleiben wird, dass sie sich so frei entschlossen haben. Sehr gut bemerkt aber der Vf. zu dem dabei von ihm zu grunde gelegten Begriffe eines persönlichen Gottes:

„Man mag eine derartige ethische Bestimmung des Gottesbegriffes »anthropomorphistisch« nennen. Ich sehe aber nicht, wie wir überhaupt bei den Vorstellungen, die wir uns über die Gottheit bilden, aus menschlichen Anschauungsweisen wollen herauskommen können. Der pantheistische Gottesbegriff ist um nicht minder anthropomorphistisch als der ethische, der die Gottheit als lebendiges Bewusstes, — wenn man will, persönliches Wesen fasst. Wollen wir uns einmal überhaupt einen Begriff vom höchsten Wesen machen, so werden wir am ersten hoffen dürfen, der Wahrheit nahe zu kommen, wenn wir das Höchste, Werthvollste auf diesen Begriff übertragen, was wir überhaupt kennen. Dies suchen wir aber naturgemäss im geistig Lebendigen, im Sittlichen; und wir werden es niemals als die höhere Weisheit anerkennen können, wenn man anstatt dessen von der niederen Natur mit ihren Mechanismen und Entwicklungsgesetzen das Schema glaubt hernehmen zu müssen, das allein zulänglich sei, allein eine würdige, allen Anforderungen genügende Gottheitsvorstellung zu liefern vermöge."

## IV.

Sehen wir nun zu, wie der Vf. selbst die Freiheit fasst. Das Wesen und die Bedeutung der Freiheit bestimmt er zunächst negativ:

„Zwei negative Bestimmungen inbetreff der Freiheit haben die früheren Betrachtungen eingetragen: sie sollte nicht in der Zusammenhanglosigkeit des gegenwärtigen Wollens mit allen früheren desselben Wesens und dessen ganzer Charakterentwicklung gesucht werden; aber sie sollte andererseits auch wieder mehr sein, als die blose mechanische Entwicklung eines einmal uns mitgegebenen Keimes, eines fest bestimmten Charakters. Erstere würde zwar in gewissem Sinne als Freiheit des Wollens bezeichnet werden können.

Allein dieses Wollen hörte auf unser eigenes Wollen zu sein . . . Diese Zugehörigkeit des freien Wollens zu unserem eigenen Wesen . . . scheint jene zweite Fassung, die wir ablehnen mussten, zwar hinreichend zum Ausdruck zu bringen. Allein sie verfehlt wiederum dieses Ziel, indem sie unser Wesen, das wir uns doch nicht selbst geschaffen haben, als etwas bestimmt Gegebenes fasst."

Eine dritte Fassung scheint unmöglich und doch ist sie nothwendig.

„Dennoch ist klar, dass die gesuchte Freiheit gerade in der Mitte zwischen jenen beiden Begriffsbestimmungen zu finden sein muss. Das Einzelwesen, dem sie zugesprochen werden soll, darf nicht selbst schon etwas unabänderlich Gegebenes sein, . . . sondern es muss derart mit einer Anlage zur Freiheit ausgestattet gedacht werden, dass es von einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung an selber die weitere Richtung dieser Entwicklung mitzubestimmen und von da ab mit seinen entscheidenden Willensentschlüssen ein wahrhaft eigenes Sein sich zu schaffen vermag, in dessen Bethätigungen alsdann erst ein im eminenten Sinne freies, eigenes Wollen seinen Anfang nehmen würde . . . Irgend einen Keim der Freiheit, eine Fähigkeit, ein eigenes Selbst sich zu schaffen, wird also im Einzelwesen als ursprünglicher Besitz nothwendig schon vorauszusetzen sein, wenn nachher ein Subject da sein soll, dem die Thätigkeit der Begründung eines »eigenen Selbst« soll zugetraut werden können; nur darf dieser Keim nicht selbst wieder so gefasst werden, dass er von vorneherein zu einem bestimmten Entwicklungsgange prädeterminirt wäre . . ."

Das ist alles sehr gut gesagt, nur wird die ethische Freiheit nicht hinlänglich von der physischen unterschieden. Für erstere trifft das Gesagte zu, aber es gibt auch eine frei gewollte Entwicklung der ursprünglichen, im Keime gegebenen Anlage, die zur Knechtschaft der Sünde führt. Die physische Freiheit ist insofern vom Anfange des Einzelwesens an uns im Keime gegeben, als es noch nicht den Gebrauch der Vernunft besitzt; mit deren Erwachen ist auch die actuale Freiheit, wenn freilich noch nicht so vollkommen wie beim Erwachsenen, gegeben.

Dagegen lässt der Vf. nach seinem ethischen Freiheitsbegriff dieselbe erst mit der „intellectuellen Reflexion" entstehen, die den Menschen „sehend" macht und in die Lage versetzt, „mit bewusster Wahl sein Ziel sich zu setzen." Er tritt dann „in die Welt der allgemeingiltigen Wahrheiten." Die intellectuelle Reflexion „macht uns die ganze Denkarbeit der Menschheit zufolge der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit principiell zugänglich" und „befähigt uns so . . . zu eigener Spontaneität fortzuschreiten, uns über unser blos überkommenes empirisches Selbst zu erheben . . ."

Man sieht, das kann nur eine Freiheit einiger wenigen hochgebildeten Geister sein, und doch übt bereits jedes Kind, jeder ungebildete Arbeiter seine volle Freiheit aus.

Wenn wir die Entschiedenheit, mit der Wentscher gegen die landläufigen pantheistischen und materialistischen Vorurtheile fast aller wissenschaftlichen Kreise der Neuzeit die Freiheit vertheidigt, rühmlichst anerkennen müssen, so scheint er doch im Begriffe der Freiheit selbst sich diesen Vorurtheilen einigermaassen zu accomodiren. Er sagt:

„Nicht als *liberum arbitrium* also, nicht als blinde, grundlose Wahl zwischen *a* und *non a*, im Augenblick der Entscheidung zu einer Handlung, darf die Freiheit gefordert werden. Denn damit würde man Unmögliches und ethisch völlig Werthloses, ja Widersinniges verlangen. Wohl aber ist ethische Freiheit zu fordern, wie wir sie definirt haben, und als letzte Bedingung derselben die bei der intellectuellen Reflexion in Frage kommende Fähigkeit, diese zu insceniren, hinreichend zu vertiefen und endlich zu entscheidenden Ergebnissen zu bringen."

Offenbar hat der Vf. hier nur die Fälle im Auge, wo eine wichtige insbesonders juristisch oder moralisch schwerer verantwortliche Entscheidung zu treffen ist; da tritt freilich die vollkommenste Reflexion in Verbindung mit der gesammten Anlage und Charakterbildung in Action. Aber es gibt auch Fälle, wo einfach zwischen *a* und *non a* oder zwischen *a* und *b* zu entscheiden ist, und das *liberum arbitrium* den Ausschlag gibt. Nicht immer steht Herkules am verhängnissvollen Scheidewege: es kommt viel häufiger vor, dass sich mir zwei Wege zum Spazierengehen darbieten, der eine so gangbar und angenehm, wie der andere; ich kann absolut keinen Vorzug des einen vor dem anderen aufspüren: ich wähle darum rein weil ich will, wenn man will, grundlos, den rechten statt des linken.

Aber selbst bei ethischen Ueberlegungen kommt es vor, dass meine intellectuelle Reflexion keinen Vorzug des *a* vor dem *non a* oder *b* entdecken kann, und doch handle ich, ja muss manchmal handeln, ich wähle, was ich will. Aber selbst wenn ich den Vorzug des einen vor dem anderen klar erkannt habe, wähle ich es nach Aussage des Bewusstseins ganz frei. Ich kann selbst das Gegentheil wählen; das ist freilich nicht blos ethisch werthlos, sondern ethisch sehr verwerflich: aber gerade darin besteht die Sünde, deren Existenz nach dem Vf. Unmögliches ja Widersinniges verlangte. Es ist nicht wahr, dass die Schuld blos in einem passiven Sich-gehen-lassen besteht, wie der Vf. meint.

„Höchstens von einer Wahl zwischen activer Energieeinsetzung und passivem Sich-gehen-lassen könnte mithin die Rede sein. Denn in der That bedeutet es, sobald die Fähigkeit der Reflexion einmal erweckt, und ihr das Reich der

Wahrheiten und Ideale einmal erschlossen ist, überall eine absichtliche Unterlassung dessen, wozu man sich fähig weiss, wenn die erforderliche Energieentfaltung nicht erfolgt, und insofern an dieser Stelle eine Wahl zwischen *a* und *non a*. Ein *liberum arbitrium* aber kann diese Wahl dennoch nicht heissen, da bei diesem die Meinung ist, man entscheide sich grundlos zwischen zwei an sich gleich gewichtigen Motiven . . . . Denn überall stehen unsere Entscheidungen . . . . im Connex mit allen bisherigen principiellen Entscheidungen. Niemals sind wir in der Lage, mit einem Schlage eine neue grundsätzliche Entscheidung in uns zu schaffen, die dann von selbst dauernd sich erhielte."

Die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Wir können oft nicht begreifen, wie Jemand, dessen Lebensgang und Charakter wir genau kennen, sich so unberechenbar gezeigt in seiner Entscheidung, wir müssen, wenn wir fehlen, es selbst beklagen, dass wir so ganz gegen unsere Grundsätze und Gewohnheiten, ja gegen unsere beste Einsicht gehandelt. Selbst dauernd kann ein so „neuer" Entschluss uns beeinflussen. Dies beweisen die „Bekehrungen". Selbst ein E. du Bois-Reymond bekennt, dass er sein Damaskus gehabt habe.

# Ein modernes Moralsystem.

Moralphilosophische Studie von Dr. Hermann Sträter, Repetent am erzbischöfl. Convict zu Bonn.

(Schluss.)

### 2. Bestimmung und Ziel der Sittlichkeit.

1. Der sittliche Werth der Handlungen hängt nicht von dem subjectiven Nutzen, nicht von dem Glücke ab, das mit ihnen für ihr Subject verbunden ist. Das individuelle Glücksgefühl hat keinen ethischen Werth, und daher ist auch seine reine Vervielfältigung, die „Maximation der Glückseligkeit", seine Ausdehnung auf eine mehr oder weniger grosse Reihe von Einzelnen, sittlich indifferent. $0+0=0$. Wenn man die Menschheit nur als eine Summe von Einzelatomen auffasst und die Bedeutung ihres Gesammtgeisteslebens verkennt, so wird man den ethischen Problemen nicht gerecht werden können.[1]) Hat indes Kant gelehrt, die Pflicht müsse ohne Neigung erfüllt werden, das eine gute Handlung begleitende subjective Glücksgefühl sei absolut verwerflich und werthlos, so verlangte er mehr, als die sittliche Kraft vermag, und verwechselte Mittel und Zweck. Die Herzensbefriedigung, die sich mit dem guten Werk verbindet, ist relativ von hoher Bedeutung. Oder soll man die stärksten Triebfedern aus dem Leben der Menschheit eliminiren? Allerdings sollen wir den selbstlosen, in sich werthvollen Motiven das Uebergewicht über das Verlangen nach eigenem Glück verschaffen; aber eine consequente und treue Pflichterfüllung ohne Neigung ist psychologisch unmöglich. Ja der reife Charakter handelt ohne viele Reflexion sittlich, aus reiner, durch Uebung gewonnener Neigung.[2])

Im Gegensatz zu den durch derartige Erwägungen und Gedanken bekämpften und vielen anderen Philosophen, welche behufs Feststellung der Bedeutung des Sittlichen eine fertige Idee, ein feststehen-

[1]) a. a. O. S. 415 ff. — [2]) a. a. O. S. 364 ff.; 503; 511 f.

des Princip voraussetzen und darunter die ethischen Thatsachen subsumiren, will Wundt auf empirisch-psychologischem Wege das Problem lösen. Höchste Instanz ist ihm das Bewusstsein der Menschheit. Sittlich ist, was allgemein als solches anerkannt wird. Bei aller Divergenz finden wir doch selbst innerhalb grösserer Zeitperioden eine bedeutende Stetigkeit im sittlichen Urtheil; und je vollkommener und umfassender die Cultur sein wird, desto einiger, meint unser Philosoph, werden die Menschen in ihren moralischen Anschauungen werden.[1]) Sittlich, sittlich gut ist, was dem Gesammtwillen entspricht: damit ist es formell charakterisirt.[2]) Wir hörten nun schon, dass jede Gemeinschaft, jeder Verband Träger eines Gesammtwillens ist. Familie, Stamm, Gemeinde, Staat können indes eine verschiedene sittliche Richtung haben. So entstehen Conflicte, deren Lösung für gewöhnlich nach der Regel zu geschehen hat, dass die Tendenz des umfassenderen Willens den Vorzug hat. Doch kann es unter Umständen eine That höchster Sittlichkeit sein, gegen den übergeordneten Gesammtwillen zu handeln; der niedere kann sich gegen den seinen Aufgaben entfremdeten höheren Verband erheben und ihn wieder in rechte Bahnen weisen. Ausschlaggebend müssen dabei die allgemeineren und dauernderen Zwecke sein: über den individuellen stehen die socialen, über ihnen die humanen, d. h. allgemeinmenschlichen Zwecke. „Jenseits ihrer gibt es nichts, was der Mensch überhaupt erstreben könnte“.[3]) Die Geschichte muss zuweilen Handlungen, die dem bestehenden Recht und der socialen Sittlichkeit widersprechen, sanctioniren, weil sie höheren Zielen gedient haben.[4]) Zur Lösung der Conflicte bedarf es keiner heteronomen Regeln, sondern einer weitsehenden, durch reiche geistige und sittliche Lebenserfahrung begründeten Erkenntniss unserer Aufgaben. Daher können nur gereifte Charaktere, in denen sich „der umfassendere Gesammtwille zu klarem Bewusstsein durchgerungen hat“, den Streit entscheiden; die Mehrzahl muss sich mit der gewöhnlichen socialen Pflichterfüllung begnügen.[5]) Gewiss kommen im Einzel- wie Gesammtleben Irrungen vor, ohne solche gibt es eben keine sittliche Entwicklung. Die ethische Geschichte der Menschheit ist ein steter Kampf verschiedener Willen; der Universalismus streitet fortwährend mit dem Egoismus untergeordneter Gemeinschaften oder einzelner

[1]) a. a. O. S. 493 ff. [2]) a. a. O. S. 523. — [3]) a. a. O. S. 505, 550. — [4]) a. a. O. S. 549. — [5]) a. a. O. S. 486.

Menschen. „Die Ewigkeit der Sittengesetze besteht in ihrem ewigen Werden!“ Eine endgiltige Lösung findet der Conflict niemals; nur in einer Vernunftidee können wir ihn abschliessen, indem wir uns einen höchsten Willen denken, der je nach dem Standpunkt der Beurtheilung entweder als Imperativ des sittlichen Ideals oder als Geist der Geschichte oder als göttlicher Wille erscheint. Ueber den ethischen Werth einer Handlungsweise, Richtung, Anschauung einer Zeit muss der Geist der Geschichte sein Urtheil sprechen, und er behält immer recht.[1])

Aber der heilige, tiefe Ernst der sittlichen Verpflichtung! Sind unmoralische Bestrebungen nothwendige Durchgangsstufen des Ethischen, so verschwindet die gewaltige Verantwortung jedes Einzelnen, die zu jeder Zeit die gleiche ist. Wenn einmal aus einer verwerflichen Handlung etwas Gutes resultirt, so bleibt sie dennoch schlecht und schuldbar; mag daher z. B. die Sklaverei im Alterthum hier und da wichtige sittliche Dienste geleistet haben, einen „ethischen Werth“ kann sie selbst nicht besitzen und bleibt in sich, nicht blos „für uns“ unmoralisch.[2]) Mit Recht sagt Didio, dass „die Entwicklung immer für sich nur so viel Werth hat, als das Ziel Werth hat, zu dem sie führt!“[3]) Und welches ist hier das Ziel? Eine nie zu realisirende Vernunftidee, eine Illusion! Zu ihr soll also die ethische Menschheitsgeschichte führen? Aber dann verliert ja alles seinen wahren, bleibenden Werth! Wer bestimmt den Inhalt dieser Vernunftidee? Der Gesammtwille; doch die entgegengesetztesten Richtungen und Ideale finden sich in ihm; es kann ja auch nicht anders sein, da die „führenden Geister“ ihm seine Bahn weisen; und welche Widersprüche und Gegensätze finden sich unter ihnen! Welchem aus ihnen soll denn der weniger hoch stehende Durchschnittsmensch folgen? Wer hat überhaupt das Recht, sich als „führenden Geist“ zu betrachten, die gewöhnliche Moral zu übertreten und auch für Andere neue Normen aufzustellen? Antwort auf diese Frage gibt der „Geist der Geschichte“, der „immer recht behält!“ Aber er kann doch nur nachträglich entscheiden, ob eine Richtung, eine Ansicht ethisch werthvoll gewesen oder nicht. Und doch muss jeder Mensch vorher wissen, welchen Normen er zu folgen hat, um seine sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen. Seine Moralität besteht darin, dass er selbst seine ethischen Pflichten

[1]) a. a. O. S. 524 f. — [2]) a. a. O. S. 580. — [3]) Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprincipien (Strassburger theologische Studien II. 3). Freiburg. 1896. S. 61.

kennt und befolgt, nicht darin, dass nachher sein Wirken sich als ein sittliches herausstellt.[1]) Wundt bekämpft zwar den Hegelschen extremen Universalismus[2]) und sucht das sittliche Recht des Einzelnen zu wahren; aber es liegt nur in der Consequenz seiner Leugnung der substantiellen Einzelseele, wenn er auf dem Gebiete der Ethik der Bedeutung der individuellen Persönlichkeit nicht gerecht zu werden vermag. Indem er den kalten „Gesammtwillen" als gesetzgebende Macht, und die „führenden Geister" als dessen Bildner und Lenker bezeichnet, geht die unendlich wichtige, tiefgreifende, unmittelbare Bedeutung verloren, welche das sittliche Leben für die vielen geistig nicht Bevorzugten, und zwar für jeden Einzelnen derselben, hat! Wie ungleich tröstender ist die christliche Lehre vom unsterblichen Werthe jeder Einzelseele, wie ungleich anmuthender ist es, wenn wir die eines zuverlässigen Führers so bedürftigen Menschen, Gelehrte wie Ungebildete, auf Gott hinweisen können, der nicht als kalter „Gesammtwille", sondern als unbedingten Gehorsam heischender Herr, aber auch als persönliche Liebe, der wir alle innig nahe stehen, über uns waltet und uns in dem „Chaos der Meinungen"[3]) durch seine mit deutlichen Wahrheitskriterien ausgestattete Offenbarung eine helle und sichere Leuchte gegeben hat.

2. Consequent bezeichnet Wundt den Egoismus, die selbstsüchtige Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen, als das Wesen des Unsittlichen.[4]) Insofern die heutige Gesellschaftsordnung zur Erzeugung zweier Klassen tendirt, welche die Lebensbedingungen des Egoismus in sich tragen: einer besitzenden und berufslosen, deren Daseinszweck Genuss ist, und einer besitz- und berufslosen, welche sich im Streben nach versagtem Genuss erschöpft, sind sociale Reformen eine eminent ethische Nothwendigkeit.[5])

Das verkehrte Hängen am eigenen Willen ist allerdings die Quelle des Unmoralischen; aber auch der einzelne Mensch behält seinen vollen ethischen Werth; wenn auch in den Organismus der Gesammtheit eingegliedert, steht er doch unmittelbar unter Gott, unter dem Sittengebote und erfüllt seine Aufgabe, wenn er sich selbst vervollkommnet, wobei ihm das grosse Reich der Schöpfung und Gnade die Mittel zur Erreichung dieses Zieles bieten soll. So wird er, was Wundt leugnet, „eigentliches Zweckobject des Sittlichen"[6]), allerdings in

[1]) Gutberlet, Ethik und Religion. Münster, 1892. S. 216. — [2]) Ethik S. 431 f. — [3]) Gutberlet a. a. O. S. 226. — [4]) a. a. O. S. 508. — [5]) a. a. O. S. 527 f. — [6]) a. a. O. S. 497.

Unterordnung unter Gott; ihn zu verherrlichen, ist seine höchste Lebensaufgabe, die er durch seine Selbstvervollkommnung erreicht. Lebt er seinem Eigenwillen ohne Rücksicht auf die Verpflichtungen gegen Gott und seine Mitmenschen nach, dann handelt er egoistisch, unsittlich. Die tiefe Tragik des Unmoralischen sollte in der Auflehnung gegen den halb abstracten „Gesammtwillen" bestehen? Letzterer ist doch an Realität nicht mehr als die Summe der Einzelwillen[1]); wie kann denn die Hingabe an den eigenen wesentlich von der an den Gesammtwillen verschieden sein? Hier trifft der von Wundt dem Utilitarismus gemachte Vorwurf zu, zwischen Gut und Böse werde nur ein quantitativer Unterschied statuirt.[2]) Nur die Anerkennung einer höheren, unbedingt verpflichtenden Macht kann uns mit genügend starker Furcht vor dem Unsittlichen erfüllen. Auf den Willen des Volkes wird die Autorität des „Gesammtwillens" nie Eindruck machen. Es ist keine Ethik für die Menschheit. Welchen Schaden könnte übrigens eine einzelne, vielleicht verborgene unmoralische Handlung dem Gesammtwillen oder dessen Entwicklung zufügen? Wir wundern uns nicht, das Geständniss zu hören, das Unmoralische trete weniger in einzelnen bestimmt definirbaren Handlungen als in der ganzen Art der Lebensführung zu tage" und „entziehe sich von selbst der Subsumtion unter eine bestimmte Sittenordnung!"[3]) Wohin müsste es führen, wenn solche Theorien in die Praxis übergesetzt würden!

3. Ist der Gesammtwille der formelle Bestimmungsgrund des Sittlichen, so fragt es sich, ob es in ihm, der ja so weite Gebiete umfasst, nicht bestimmte Momente und Tendenzen gibt, welche die Entwicklung und das ewig werdende Ziel der Sittlichkeit charakterisiren und abgrenzen: welches ist der materielle Bestimmungsgrund des Ethischen? Er kann nicht das subjective Glück Einzelner oder Vieler, vielmehr muss er objectiv sein: Sittlich ist, was für die Hervorbringung geistiger Schöpfungen, also objectiver geistiger Werthe bedeutungsvoll ist,

„die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menscheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objectiv werthlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objective Werthe von noch reichlicherem Inhalt entstehen."

Unser historisches Urtheil über längst verschwundene Menschen und Völker richtet sich nicht nach dem von ihnen genossenen oder

[1]) a. a. O. S. 523. — [2]) a. a. O. S. 523. — [3]) a. a. O. S. 526 f.

anderen verschafften Glück, sondern nach ihren Leistungen für die gesammte Entwicklung der Menschheit.[1]) Zwei sociale Zwecke sind besondere Ziele des sittlichen Wollens: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Diese entstehen aber nicht aus der reinen Summirung von Einzelglück.

„Je mehr extensives Glück eine Handlung hervorbringt, je mehr sich in ihr das bewusste Streben verräth, den Einzelwillen dem Gesammtwillen unterzuordnen, um so höher steht sie allerdings in unserem sittlichen Urtheil; dieses aber ist nur unter der Voraussetzung verständlich, dass das Glück Einzelner, mögen es deren noch so viele sein, nicht der letzte Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung weiter zurückliegender und allgemeinerer Zwecke sei.“[2])

Das höchste Ziel der Sittlichkeit — so führt Wundt in den letzten Abschnitten seines „System der Philosophie“ aus — ist die Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit als der Grundlage für die grösstmögliche Entfaltung aller Kräfte zur Hervorbringung geistiger Güter. Nach diesem Maasstab ist Handeln und Leben des Einzelnen und der Völker zu beurtheilen. Weil die Vervollkommnung des wirthschaftlichen, materiellen Lebens nothwendiges Fundament für die Entfaltung der Geisteskräfte ist, so hat sie auch eine hohe indirecte, ethische Bedeutung.

„Wenn es nur einer verschwindenden Zahl bevorzugter Sterblicher vergönnt ist, unmittelbar nach allgemein humanen Zwecken zu streben und sie zu erreichen, so ist dies nun aber in der Form indirecter Zwecksetzungen verschiedener Ordnung für Jeden, selbst den Niedrigsten, möglich.“ „Die Mission, die ein Volk in der Weltgeschichte erfüllt, ist getragen von den unzähligen Theilkräften, aus denen es in den einzelnen Gebieten seines Gesammtlebens und seiner staatlichen Organisation sich zusammensetzt; sie ist schliesslich gebunden an die individuellen Willensantriebe. Die Kleinsten wie die Grössten, sie können hier das Wort des Erdgeistes auf sich anwenden:

„„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.““[3])

Aus der hohen ethischen Bedeutung der Geistescultur ergibt sich die praktische Consequenz, dass eine staatliche und gesellschaftliche Ordnung, welche sittlich sein will, „Jedem, dem es nicht an dem eigenen Willen zu redlicher Arbeit fehlt, die Möglichkeit einer Existenz biete, die der geistigen Güter des Daseins nicht entbehre.“ Verkehrt wäre es aber, derart nach Bildungsgleichheit zu streben, dass man allen eine möglichst grosse, gleiche Fülle der verschiedenartigsten Kenntnisse zu vermitteln sucht. Nicht der Umfang der Geistesbildung, sondern die Energie, mit welcher sie zur Vervoll-

[1]) a. a. O. S. 501. — [2]) a. a. O. S. 499. — [3]) a. a. O. S. 502.

kommnung und Veredelung des Lebens angewandt wird, entscheidet über ihren sittlichen Werth.

„Die Hingabe an die einfachsten religiösen Ideen kann dem leiblich und geistig Armen mehr innere Erhebung gewähren, als dem auf der Höhe des Lebens stehenden Reichen die Beschäftigung mit den Schätzen der Kunst und Litteratur." Der Hauptzweck der geistigen Bildung „besteht darin, dass jedes Glied der Gemeinschaft auf der ihm erreichbaren Stufe der geistigen Güter theilhaftig werde, welche die geistige Arbeit der Menschheit im ganzen wie insbesondere innerhalb der Grenzen des eigenen Volksthums hervorgebracht und für die Fortentwicklung verfügbar gemacht hat. Indem so der Unterricht als Grundlage der später an ihn anknüpfenden besonderen Berufsbildung" — utilitarische Bestrebungen wollen verkehrterweise diese letztere von vorn herein in den Vordergrund stellen — „eine allgemein humane und nationale Bildung vermittelt, ist er imstande, an der Erziehung der Einzelnen zu Gliedern einer sittlichen Gemeinschaft zu arbeiten. Und nur auf diesem Wege vermag er jene Uebereinstimmung geistiger Zwecke zu fördern, die eine nothwendige Bedingung sittlicher Gleichheit ist"[1])

4. In der „gesammten geistigen Cultur der Gegenwart" sollen die erreichten sittlichen Zwecke bestehen.[2]) Es ist gewiss das Ethische ein Moment des geistigen Lebens, und alles, was dieses Leben wahrhaft fördert, die „cultura mentis", muss wegen des harmonischen Organismus desselben seine Rückwirkung auf das Ethische haben, ebenso wie Uncultur die Moral gefährdet. Andererseits wird auch dort, wo man wahrhaft sittlich lebt, die „Cultur" blühen, die echte und wahre Pflege der geistigen Güter in dem Sinne und in der Richtung, wie es dem Willen Gottes, der Sonne und Quelle des wahren Geisteslebens, entspricht. Diese wirkliche Cultur, welche die Erde verschönert, die Menschen beglückt, die Herzen erhebt, ist ein herrliches Ziel des sittlichen Strebens; und wo letzteres fehlt, da gibt es auch kein wahres Geistesleben. In diesem Sinne sind Ethik und Cultur verschwistert. Aber in der Bedeutung des gesammten, in so verschiedene Richtungen gespaltenen geistigen Lebens gefasst, kann die „Cultur" nicht der Maasstab der Sittlichkeit sein. Das widerspräche zunächst dem des öfteren von Wundt betonten Satze, dass der ethische Werth unseres Handelns in diesem selbst, nicht in seinem Erfolge liegt.[3]) Was kann denn die Förderung des Culturfortschrittes anderes als ein Erfolg des sittlichen Strebens sein, ein Erfolg, an den weitaus die Meisten bei ihren Entschlüssen und Handlungen nicht

[1]) a. a. O. S. 607 ff. Vgl. S. 258. [2]) a. a. O. S. 503. — [3]) a. a. O. S. 506.

einmal denken? Wir hätten also einen äusseren Maasstab des moralischen Urtheils, und doch ist das Sittliche so charakteristisch, dass wir es nur von innen heraus, nicht nach Momenten, die einem fremden Gebiete entnommen, würdigen dürfen. Oder wären etwa Ethik und Cultur so innig verwandt, dass wir die für die Werthschätzung beider maasgebenden Gesichtspunkte vermischen könnten? Resultirt etwa die Hervorbringung geistiger Schöpfungen so nothwendig aus der Sittlichkeit, wie die Rose aus der Knospe erblüht? Aber die Geschichte und Beobachtung lehrt uns, dass mit dem höchsten „Cultur"-Leben moralische Degeneration vereinbar ist, dass manche „Genies" sittlich verkommen sind, dass auch solche, die den geistigen Höhen fern stehen, eine gewaltige moralische Kraft haben können. Cultur und Ethik sind eben, wie Wundt sagt, Gebiete, die sich durchkreuzen, aber nicht decken.[1])

Im geistigen Leben der Menschheit gibt es tiefgreifende Gegensätze. Welche Cultur soll denn für uns sittlicher Maasstab sein! Doch zur Ermöglichung einer Culturentwicklung soll es ja der Gegensätze bedürfen, und auf deren Kampfe der Fortschritt beruhen. So hätten sie also alle ethischen Werth?! Die uralte, von Millionen festgehaltene Lehre vom Jenseits und vom Kreuze, und die von Vielen bewunderte Verherrlichung des „Uebermenschenthums", das „die alten Tafeln zerbricht" und sich mit „Löwenwillen" „jenseits von Gut und Böse" stellt, und so viele andere Lebensanschauungen hüben und drüben, sollen sie alle, weil aus ihrem Antagonismus die Cultur erblüht, moralisch werthvoll sein! Aber dann ist doch die Ethik Illusion!

Nicht die Ethik steht unter der Cultur, sondern die Cultur unter der Ethik. Wundt selbst kritisirt den heutigen Stand des geistigen Lebens. Im technischen Fortschritt der Zeit, im Maschinenwesen, Grossstädtethum und anderen Erscheinungen liegen schwere Gefahren sittlichen Rückschritts. Die schnelle Verbreitung und Vervielseitigung des geistigen Lebens bringen zwar Nutzen, aber zerstreuen auch und erschweren die Hingabe an den Einzelberuf, und dabei kann man sich mancher öffentlichen, ausserberuflichen Fragen nicht entziehen. So ist das Leben „zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden!" Der ethische Einfluss der Cultur ist überall ein doppelseitiger. Neue Mittel zum Bösen

[1]) a. a. O. S. 261.

erscheinen, alte sittliche Motive schwinden und machen neuen Platz, die noch nicht stark genug, die ehemaligen zu ersetzen; ganze Zeitalter leiden darunter. Verhängnissvoll ist namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe.

„Für denjenigen, dessen Sittlichkeit blos (!) in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Veranlassung weg, sich vor der Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren ging."

Doch wir können das Rad der Geschichte nicht zurück wenden; wir müssen mit Hilfe der günstigen Elemente der Cultur ihre Gefahren paralysiren. Der Werth des culturellen Lebens einer Zeit liegt in den Mitteln, die es dem zum Guten entschlossenen Willen bietet.[1]) Die Cultur enthält also sittliche und unsittliche Momente, und umschliesst auch vieles Indifferente, was zum Guten wie zum Bösen benutzt werden kann. Wer entscheidet darüber, was in ihr werthvoll ist? Die Ethik? Aber die Cultur soll ja deren Maasstab sein! Die Cultur? Da hätte man einen Zirkel, ähnlich wie derjenige, welchen Schneider[2]) erwähnt! Der werthvolle Theil der Cultur? Aber welches ist denn der werthvollste? Immer erhebt sich die Nothwendigkeit eines ausserhalb der Cultur gelegenen Maasstabes ihrer Beurtheilung. Die Ethik spricht das letzte Wort, wie sich denn auch Wundt bei der Werthschätzung der heutigen Cultur auf ethische Gesichtspunkte stützt. Die „geistigen Schöpfungen" sollen der Sittlichkeit dienen. Die Cultur für uns, nicht wir für sie![3]) Wie tiefgreifend ist doch der Unterschied zwischen christlicher und pantheistischer Auffassung der Persönlichkeit!

5. Die Cultur kann keine sittliche Verpflichtung begründen und ist auch ein dem Gewissen ganz fremder Maasstab. Soll das Schuldbewusstsein auf der Erkenntniss beruhen, dass man für die Cultur zu wenig gearbeitet hat? das Sittengebot mit seinem tiefen Ernste uns nur zu culturellem Schaffen anspornen? Wer fühlt sich denn dazu berufen, sagen wir einmal: verpflichtet? Nur wenige; und selbst die, welche am geistigen Leben der Menschheit mitarbeiten, suchen doch in den vielen praktischen an sie herantretenden Fragen ethischer Art nicht am Maasstab der Cultur die Lösung. Wie oft regt sich deutlich der Imperativ des Gewissens, ohne dass, möge die Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Seite ausfallen,

[1]) a. a. O. S. 254 ff. — [2]) a. a. O. S. 251. — [3]) a. a. O. S. 253.

der geistige Fortschritt der Menschheit nur im mindesten berührt wird! Diese Schwierigkeit vermag die Culturmoral nicht zu lösen, auch nicht durch Berufung auf die Heterogonie der Zwecke. Das Hinüberfliessen auch der einfachsten Arbeiten und Bestrebungen in die Totalität des geistigen Fortschritts soll, so meint man, auch dem Leben des geistig Armen ethischen Werth geben. So wären also weitaus die meisten Menschen sittlich, ohne es zu wissen, sie strebten nach moralischen Zwecken, ohne sie zu kennen? Und doch betont Wundt so nachdrücklich, dass zur Beurtheilung des ethischen Werthes der Handlungen alles auf die Gesinnung ankommt, aus der sie hervorgehen.[1]) Alle wissen doch klar, dass sie verpflichtet sind, den ethischen Normen zu folgen; sie entscheiden sich selbst mit Bewusstsein zum Guten oder Bösen; sie vernehmen vor der That die deutliche Stimme des Gewissensimperativs; alle sollen „vollbewusst" sittlich sein, nicht blos die „führenden Geister", während die Durchschnittsmenschen sich mit einer halb- oder unbewussten Sittlichkeit begnügen müssten! Das ethische Ideal, der treue Gehorsam gegen die moralischen Normen, steht allen gleich nahe; je vollkommener einer es erreicht, desto höher ist sein sittlicher Werth, mag er auch ganz arm an Geist und Bildung sein. Das ist eines Jeden, auch des Aermsten, Adel und Verantwortlichkeit.

Der Cultur zu Liebe werden die Wenigsten in Versuchungen standhaft bleiben; in ihr findet die Jugend in den gefährlichsten und stürmischsten Tagen keine Stütze. Es ist das Charakteristicum eines sittlich hoch stehenden Menschen, in Allem, im Grössten wie im Kleinsten, seinem Gewissen zu folgen; aber dazu bedarf es anderer Motive. Gerade in den immer wiederkehrenden Lebenslagen muss ein Moralsystem den Beweis seiner Kraft und Wahrheit liefern; aber ein etwas tieferer Einblick in das wirkliche Leben, in das Herz der Menschen mit seinen Mühen und Armseligkeiten macht es klar, dass die Culturethik hier versagen muss. Doch hören wir, welchen Trost sie uns bieten soll!

„Wir richten überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus auf die Zukunft der grossen socialen Gemeinschaften, denen wir angehören, und mit denen wir an bleibenderen sittlichen Zwecken arbeiten; und wo auch diese Gemeinschaften unserem in die Zukunft gerichteten Blick entschwinden, da leben wir der Zuversicht, dass die humanen sittlichen Zwecke, in denen endlich alles Einzelne aufgeht, niemals verschwinden werden."[2])

[1]) a. a. O. S. 504. — [2]) a. a. O. S. 500.

Mag vielleicht einmal jemand, der „auf der Menschheit Höhen“ wandelt, in solchen Gedanken Erhebung finden; aber die Millionen, „deren Einzeldasein Grenzen gezogen sind“, der Arme, der Tag und Nacht sich abhärmen muss für sein und seiner Familie Brod, der Kranke, der wochenlang an sein Schmerzenslager gefesselt ist, die Mutter, die ihre Kinder, ihre Hoffnung, in's Grab sinken sieht, ja auch der Culturheld, über den nach langem, glücklichem Schaffen Schmerz und Noth hereinbrechen, wie? sie sollten keinen besseren Trost finden können als den Gedanken an eine zukünftige Geistescultur ihrer Nation oder der Menschheit? eine Cultur, die sie selbst nicht mehr erleben und geniessen können, die sich vielleicht erst zu verwirklichen vermag, nachdem viele Geschlechter vorübergegangen, harte Zeiten durchkämpft, hunderte enttäuschter Hoffnungen mit blutigen Thränen zu Grabe getragen sind? Wundt zieht die verschiedenartigsten und weitesten Gebiete in den Bereich seiner moralphilosophischen Betrachtungen; aber das wichtige Gebiet der millionenfachen Sorgen und Bedürfnisse des täglichen Volkslebens vermag die Culturethik nicht zu würdigen. Pessimismus ist die Frucht nicht der einseitigen Hervorhebung der Einzelpersönlichkeit und ihres Werthes[1]), sondern der Leugnung des lebendigen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele.

### 3. „Religion“.

1. Die letzten Ziele des Sittlichen sind ewig werdend; jede erklommene Stufe weist auf eine höhere hin, das vollkommenste Ideal wird niemals erreicht.

„Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre“[2]) „Religiös“ — so wird definirt — „sind alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen“

Die Religion ist also ein Resultat von Phantasie und Gefühl, daher innigst mit der Kunst verwandt.[3]) Sie ist nicht vom menschlichen Gemüthe unterschieden, sondern nur die „concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale“; die Phantasie objectivirt den

[1]) a. a. O. S. 501. — [2]) a. a. O. S. 504. — [3]) a. a. O. S. 48. System der Philosophie, letzter Abschnitt.

Inhalt des moralischen Bewusstseins. Sind die religiösen Vorstellungen der Form nach symbolisch, so bleiben, wenn man sie von dieser Form entkleidet, als Kern und eigentlicher Inhalt die Gewissensimperative übrig. Das Dogmatische ist verschwindende Erscheinung; werthvoll bleibt stets die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transscendenten sittlichen Aufgabe.[1]) Im Lichte der Religion verschwinden die gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Unterschiede; auch der Ungebildete weiss sich in ihr eins mit allen seinen Mitmenschen.

„Die Wahrheit, dass der Einzelne nicht für sich selbst lebt, sondern dass er mit seinem Einzeldasein in einer allgemeinen geistigen Gemeinschaft aufgeht, mit den endlichen Zwecken, die er verfolgt, unendlichen Zwecken dient, deren letzte Erfüllung seinem Auge verborgen bleibt, diese Wahrheit predigt die Religion jedem Gemüth.“[2])

Der Mensch müsste seine Beschaffenheit wesentlich ändern, wenn er ohne Religion existiren sollte.[3]) Ihre Verachtung in unserer Zeit hängt theils mit dem so viele Gebiete beherrschenden Utilitarismus zusammen, theils damit, dass man unzeitgemässe Dogmatik mit ihr verwechselt. Aufgabe der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie ist es, die religiösen Ideen der herrschenden Cultur entsprechend zu gestalten, eine Aufgabe, zu deren Erkenntniss die Reformation mächtig beigetragen hat. Die Wissenschaft zeigt, dass die Dogmen veränderlich und gleichgiltig sind im Gegensatz zum werthvollen sittlichen Kern: immer deutlicher lösen sich die religiösen Ideen aus ihrer mythologischen Umhüllung und stellen sich dem Auge des Forschers als ein geistiges Gebiet von selbständigem und bleibendem Werthe dar. Die „Naiveren“ mögen immerhin an die Wirklichkeit dieser Ideen glauben, die höhere Erkenntniss weiss, dass es nur Symbole sind; und so kann ein Jeder in seinem Sinne religiös sein, ohne dass ein *sacrificium intellectus* nothwendig wäre.[4])

2. Demgemäss wäre also die Religion nur eine schöne Illusion des Gemüthes! Aber wo liegt denn ihr Unterschied von Kunst und Poesie, den wir kennen, dessen sich die Menschen auch stets bewusst waren? Jenes hohe Idealreich der Kunst, in dem wir für einige Augenblicke den harten Lebenskampf vergessen können, bei wie vielen findet es wenig oder kein Verständniss! Gibt es nicht manche tiefreligiöse Menschen, für die ihr Glaube Licht und Stütze ist, die aber der Poesie und Kunst gleichgiltig gegenüberstehen? Wie kann denn der

[1]) Ethik. S. 492. [2]) a. a. O. S. 608. — [3]) a. a. O. S. 49. — [4]) a. a. O. S. 613 ff.

Einfluss des Religiösen und „Aesthetischen“ ein so verschiedener sein, wenn beides im Grunde genommen dasselbe ist, eine schöne Illusion? Doch das ist ja gerade das Charakteristicum der Religion, dass sie uns lehrt und verpflichtet, ihr Reich als ein wirkliches zu fassen. Die Psychologie soll uns zu ihrem Verständniss führen? Nun wohl, fragen wir denn einmal unser Gemüth, fragen wir die Menschheit, inwiefern und warum die Religion auf die Seele Eindruck gemacht hat, so kommen wir zu metaphysischen Wahrheiten: die Welt, die Seele weisen uns auf eine über uns waltende persönliche Macht hin, die alles beherrscht und uns für das Jenseits richten wird: diese Gedanken greifen tief in das Gemüth ein und begründen die Religion. Die dogmatischen Beweise eines Anselmus von Canterbury — so meint Wundt — haben das Streben gehabt, „die Innigkeit des religiösen Gefühls durch die Klarheit der logischen Evidenz zu ersetzen!“[1]) Aber der hl. Anselm hat doch so ergreifend und warm die Wahrheiten der Religion zur Erhebung und Veredelung des Herzens verwendet! Was ist auch ein religiöses Empfinden ohne metaphysische Grundlage anders als Schwärmerei und Sentimentalität? Unser tägliches Leben, Arbeiten, Kämpfen erfordert eine solidere Stütze. Die Herleitung der Religion aus Furcht vor Naturereignissen, aus Personificirung der physischen Kräfte, aus der Beobachtung der Erscheinungen des Todes und des Schlafes, und ähnliche Versuche[2]) sind Hypothesen ohne historische Grundlage, die nicht imstande sind, ihre tiefgreifende, einzigartige Macht in der Welt zu erklären. Um das Wesen der Religion zu verstehen, muss man das Bewusstsein der Menschen und Völker fragen; was sie sich unter derselben gedacht, nicht was moderne Philosophen, z. B. Schleiermacher, „definirt“ haben, kommt in Betracht. Alle Religionen sind „metaphysische“, „dogmatische“, insofern sie den Glauben an eine über uns stehende, einheitlich oder mehrfach gedachte Macht enthalten, der gegenüber die Menschen irgendwie verpflichtet sind, und die auf ihr Leben mehr oder weniger Einfluss hat. Ein aus den einzelnen Religionen abstrahirter Begriff „Religion“, der das Moment der Beziehung auf ein höheres Wesen nicht enthält, ist unhistorisch; einzelne Abweichungen, Abnormitäten, und Zuthaten können hieran nichts

[1]) a. a. O. S. 307. — [2]) a. a. O. S. 58 ff. Eine ausgezeichnete Widerlegung solcher Behauptungen bietet Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn, 1901, bes. S. 90 ff.

ändern. Es ist nicht statthaft, eine einzelne Religion derart in zwei Begriffsmomente zu zerlegen, dass man etwa die sittlichen Imperative als das allgemeine durch die singulären dogmatischen Anschauungen als das specielle Moment bestimmt sein lässt: das Ethische in der Religion ist in sich metaphysisch begründet durch eine irgendwie gedachte Relation zu einer höheren Macht. Kraft ihrer „Dogmen" hat die Religion ihren sittlichen Einfluss ausgeübt.

Wenn der Culturmensch weiss, dass der Versuch, das ethische Ideal als realisirbar darzustellen, phantasievolle Symbolik ist, dann ist seine Lebensanschauung doch himmelweit verschieden von jener des „Naiveren", welcher das Reich der Religion als ein objectives ansieht und aus dem Glauben an die Wirklichkeit desselben seine moralische Kraft zieht. Und da sollte die „Religion" ein Einheitsband sein? So wenig es eine doppelte Moral gibt, so wenig eine zweifache religiöse Verpflichtung, eine für die „Wissenden" und eine für die „Glaubenden". Sind die sittlichen Imperative der innerste Kern der Religion inmitten der schillernden Umhüllung dogmatischer Phantasien [1]), nun so verschwindet eben die „Religion" und bleibt nur ein leeres Wort; man steht auf dem Boden der reinen Ethik. Die beiden Gebiete sollten getrennt werden und sind thatsächlich confundirt worden. [2])

3. Damit ist auch das Urtheil über den staatlich-christlich-confessionslosen Religionsunterricht gesprochen, für welchen Wundt so warm eintritt — wir hören ähnliche Gedanken öfters in liberalen Lehrerkreisen aussprechen. Der Staat, so meint er, kann gegen die religiöse Erziehung der Jugend nicht gleichgiltig sein; der reine „Moralunterricht" in Frankreich ist pädagogisch bedenklich und hat die Feuerprobe noch nicht bestanden; auch bringt er die Consequenz mit sich, dass auch den Religionsgemeinschaften Unterrichtsfreiheit gegeben wird; aber diese Erziehung in kirchlichen Schulen ist eine verkehrte, weil hier das allgemein Menschliche und Nationale hinter dem Dogmatischen zurücktritt, und der confessionelle Religionsunterricht Mittelpunkt der Pädagogik wird, ein Unterricht, der nur deshalb relativ unschädlich ist, weil die Kinder die Dogmen sich zumeist nicht mit dem Gemüth, sondern mit dem Gedächtniss aneignen. Die Schule als Volksbindemittel soll stets die Gesichtspunkte betonen, welche in der Nation allgemein giltig sind. Dies sind in Deutschland für die

[1]) a. a. O. S. 492. — [2]) Gutberlet a. a. O. S. 230.

religiöse Erziehung die christlichen Anschauungen. Die geringe Zahl der Juden und Dissidenten kommt nicht in Betracht. Da die verschiedenen christlichen Confessionen „alle in dem Leben und in der Lehre Jesu diejenige geschichtliche Gestaltung des religiösen Bewusstseins erkennen, die unser sittliches Leben in allen seinen Richtungen beherrscht, so müssen sie auch eben in diesem Inhalt, wie er unabhängig von später gekommenen dogmatischen Gestaltungen und von den unserer heutigen Erkenntnissstufe widerstreitenden Bestandtheilen der Ueberlieferung sich darstellt, die allgemeine Grundlage eines christlichen Religionsunterrichts erblicken." Ein undogmatisches, interconfessionelles Christenthum sei also die Grundlage der religiösen Unterweisung in den staatlichen Schulen, die natürlich im Interesse einer einheitlichen nationalen Bildung „simultan" sein müssen. Der dogmatische Unterricht kann und muss dann den einzelnen Confessionen überlassen bleiben. Indessen wird die Ueberzeugung, dass die Lehre, die Jesus zum Gott macht und ihn dadurch seiner idealen Menschlichkeit entkleidet, der Glaube an Trinität und Wunder mit unserer Cultur in Widerspruch stehen, eine immer allgemeinere; selbst der Christ muss doch einsehen, dass eine heutige lebensfähige Religion keine Wunder duldet. Sollte aber dennoch jemand auf die Traditionen seiner Kirche noch Werth legen, so bleiben auch für ihn jene allgemeineren Gesichtspunkte noch werthvoll.[1])

Wie? die Gottheit Christi soll der ethischen Bedeutung seines menschlichen Lebens Eintrag thun? Aber er bleibt doch ganzer, wahrer Mensch; seine Herzensvorzüge, seine Tugenden sind echt menschlich; Alles, das Grösste und das Kleinste, was unsere Seele veredelnd bewegt, kennt er; alles Hohe und Gute, was den Menschen ziert, verwerthet er, um für die verschlungenen Pfade unseres Lebens Lehrer und Vorbild zu sein; wenn wir aber erwägen, wie all' dies wahrhaft Menschliche einen solch' hohen Werth hat, dass es vom allmächtigen, allheiligen Gott in die Sphäre seiner eigenen unendlichen Persönlichkeit hinaufgezogen wurde, dann verstehen wir so recht, wie wichtig und verantwortungsvoll unsere Aufgabe ist, echte Menschen zu sein nach Christi Vorbild. Je mehr ihm ähnlich, desto edler, desto menschlicher sind wir.

Es gibt kein undogmatisches Christenthum. Was Jesus gelehrt

[1]) a. a. O. S. 659 ff.

hat, war bis ins Innerste hinein dogmatisch. Wenn wir etwa von seiner Lehre über Gott, die Ewigkeit und Vergeltung absehen wollten, so wären auch seine herrlichsten sittlichen Ermahnungen und Warnungen kraft- und bedeutungslos. Sein Leben und seine Worte waren wie aus einem Guss; wollte man den Versuch machen, seine „Ethik" isolirt von seiner „Dogmatik" darzustellen, es wäre aussichtslos; was man vielleicht fände, wäre eine Summe von Sittenregeln die in dieser Form von den Sätzen vieler anderer Lehrer, nach Inhalt und Form übertroffen werden, eine Carricatur des Christenthums.

Freilich gibt es heute manche Denker, manche Bücher, die sich „christlich" nennen, aber von allem Dogmatischem gänzlich absehen! Das ganze Geistesleben unserer Zeit steht ja unter dem mächtigen Einflusse des Christenthums; die Quellen unserer Cultur und Bildung gehen auf dasselbe zurück, und zwar auf das dogmatische Christenthum; dieses ist vor vielen Jahrhunderten in unsere Geisteswelt eingetreten und hat auf ihre Richtung und ihren Inhalt mächtig eingewirkt; die Früchte, die Ausläufer dieser Wirksamkeit finden wir allenthalben, auch dort, wo sein wahrer Gehalt verflüchtigt, verloren ist. Christi Gottheit, den lebendigen Gott und seine übernatürliche Offenbarung, dazu noch die Substantialität der Seele leugnen, und sich dann noch „Christ" nennen, ist ein geradezu unerträglicher Widerspruch, und wenn viele Franzosen, die an jene Wahrheiten nicht glauben wollen, der Religion und dem Christenthum den Krieg erklären, anstatt phantasievolle Illusionen als Religion anzuerkennen, so handeln sie folgerichtiger.

Aber die Confession kann ja den staatlichen Religionsunterricht in ihrem Sinne durch dogmatische Belehrung ergänzen! Soll jene allgemeinchristliche Unterweisung ihren Zweck erreichen, soll sie in dem Sinne, wie Wundt es will, gehalten werden, so ist die Leugnung des Dogma's ihre nothwendige Consequenz; die Confession hat das Nachsehen, ihr ist das Todesurtheil gesprochen —, und damit hört überhaupt jede wirklich religiöse Beeinflussung der Kinder auf. Die Dogmen, ihnen recht ansprechend und warm erklärt, werden durchaus nicht nur oder beinahe nur mit dem Gedächtniss aufgenommen, sondern greifen in fruchtreichster und glücklichster Weise in das Kinderherz ein. Welch' vortrefflichen Einfluss übt der Beicht- und Communionunterricht mit seinen „dogmatischen" Grundlagen auf das jugendliche Gemüth aus! In welch' ergreifender Weise

und wie nachhaltig wird dasselbe bewegt bei einer lebendigen Schilderung des Weltgerichtes! Und immer ist es das „Dogmatische", was den Erfolg verbürgt. Will man dem confessionellen Christenthum auch nur einen relativen Werth beimessen, so kann man doch seinen von dem Religionslehrer so oft mit Freude und Trost beobachteten, veredelnden und sittigenden Einfluss auf das Gemüth nicht in Abrede stellen; und dieser soll nur „verhältnissmässig unschädlich" sein? Zur Vernichtung der Confessionalität der Schule können wir nicht mitwirken — auch nicht aus Begeisterung für nationale Einheit. Das kirchliche Christenthum hat seit fast zwei Jahrtausenden die Feuerprobe dafür bestanden, dass es Nationen erziehen, mit opferfreudigem Patriotismus erfüllen, zur Hingabe an grosse, die Einheit des Vaterlandes mächtig fördernde Aufgaben und Werke entflammen kann. Wir beklagen auf's tiefste Deutschlands religiöse Spaltung. Wann und wie sie gehoben werden wird, wissen wir nicht; jedenfalls aber kann dies nur geschehen durch Rückkehr zu wahrer Glaubenseinheit, nicht aber indem man die Spaltung unterschätzt, fast leugnet: als ob im Grunde genommen ja doch alle, Katholiken und Protestanten, einig seien kraft ihrer Hingabe an eine phantastische „Quintessenz des Christenthums!" Eine solche saft- und kraftlose „Religion" wird nie und nimmer nationales Bindungs- und Erziehungsmittel werden.

---

Wir nehmen von Wundt's Ethik Abschied. Wir empfinden Genugthuung für reiche Anregungen, edle Gedanken, gute Fingerzeige, fruchtbare Ideen; aber mit Schmerz sehen wir, wie alles nur im Dienste einer „Vernunftidee" steht. Es ist wie ein Garten schönster, Sinn und Herz erquickender Blüthen und Früchte — aber darüber hat sich der eisige, tödtliche Reif des „idealistischen Pantheismus" gelagert. Wenn man den Versuch machen will, eine sittliche Verpflichtung ohne Glauben an einen persönlichen Gott zu begründen, so dürfte sich im Reiche des Geschöpflichen kaum etwas Höheres, Bedeutungsvolleres und Umfassenderes als das Ziel des Ethischen finden, denn die *cultura mentis*. Und wenn sie nichts erklärt, wenn sie die tiefsten Probleme nicht lösen kann, so ist der Beweis geliefert, dass es nutzlos ist, in der Welt die tiefste Quelle,

das letzte Ziel der Sittlichkeit zu suchen. Nur der so tröstliche und doch so ernste, aller Selbstsucht feindliche Glaube an Gott erklärt alles. Der weltbezwingenden, Tausende von Geistern beherrschenden Macht des Christenthums steht Wundt rathlos gegenüber; die Gründe, die er für seine wunderbare schnelle Verbreitung angibt[1]), sind unzulänglich. Nun, das dogmatische Christenthum, das er bekämpft — in der Form der Polemik, was wir zum Schlusse nochmals anerkennen möchten, stets vornehm und maasvoll, nicht verletzend — wird weiter herrschen, in der ungläubigen Welt aber werden die Moralsysteme sich einander verdrängen, wie die Wogen, die am festen Meeresfels vorüberrauschend über einander stürzen, sich verdrängen und in den Weiten und Tiefen des Oceans verschwinden. Vieles von dem, was Wundt geforscht und gelehrt hat, behält indes seinen bleibenden Werth; auch der christliche Apologet wird nicht achtungslos daran vorübergehen; ja manche Gedanken werden, der „Heterogonie der Zwecke" verfallend, zur Stütze und zur Vertheidigung der christlich-theistischen Weltanschauung verwerthet werden.

[1]) a. a. O. S. 299.

# Der Begriff der Zeit.

Von Pfr. C. Th. Isenkrahe in Ersdorf (Rheinland).

(Fortsetzung statt Schluss.)

### 3. Ein zuverlässiger Wegweiser.

Wenn einmal die Unmöglichkeit des actual Unendlichen klar und sicher nachgewiesen sein wird, soweit wenigstens, dass darüber unter Gläubigen kein Zweifel mehr besteht, dann haben wir darin einen Schlüssel zur Lösung vieler Räthsel und insbesondere auch einen guten Wegweiser zur Orientirung auf dem dunkeln Gebiete, auf welchem wir uns hier befinden. Soweit sind wir nun freilich einstweilen noch nicht, wenn auch das Ziel immer näher zu rücken scheint.[1]) Aber nehmen wir einmal an, jener Nachweis wäre zur allgemeinen Zufriedenheit erbracht; alsdann folgt:

*a*) dass der früher angeführte Satz, an dem der hl. Thomas als Schüler des Aristoteles festhielt, und der auch heute noch von vielen Thomisten vertreten wird: „mundum non semper fuisse sola fide tenetur", glücklich überwunden ist. Die Welt hat dann einen Anfang — da ihr Alter sonst ein unendliches sein müsste —, und folglich gibt es einen Schöpfer.

Man hat dann auch nicht mehr nöthig, sich mit der apologetischen Ausnutzung der bekannten Clausius'schen Entdeckung, wonach alle Bewegung einstens zum Stillstand kommt, noch weiter zu plagen. Alle Mühe ist da doch vergebens, so lange das actual Unendliche in seiner Möglichkeit noch feststeht. Man denke nur an die „einseitig unendlichen" Grössen, mit denen die Unendlichkeitstheoretiker sich

[1]) Dass das actual Unendliche nicht viele Verfechter mehr hat, räumt Gutberlet in seiner 1878 erschienenen Schrift „Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet" unumwunden ein. Die „Strömung", von der sich nur „nicht alle hinreissen lassen", hat meines Wissens seitdem noch keineswegs abgenommen.

längst abgefunden hatten, ehe Clausius mit seiner Entdeckung kam. Eine Linie z. B., die von hier nach irgend einer Himmelsrichtung hin „in's unendliche" geht oder von dort bis hierher sich erstreckt, wird dadurch noch nicht endlich, dass sie hier ein Ende hat. Gutberlet nennt derartige Grössen „beziehungsweise unendlich".[1]) Und so kann (nach dieser Theorie) auch ein unendlicher Vorrath einmal erschöpft werden, nur gehört dazu, wie sich von selbst versteht, auch eine unendliche Wegnahme. Wenn die endliche Wegnahme unendlich lange andauert, oder die einmalige unendlich gross ist, dann ist das Problem in der einfachsten Weise gelöst. Nun aber trifft das erste Glied dieser Alternative doch offenbar zu, wenn die Welt von Ewigkeit existirt; der von Clausius nachgewiesene Verlust an Bewegungsenergie hat dann schon unendlich lange angedauert und ist also zur Unendlichkeit angewachsen, so dass in der schliesslichen Erschöpfung des ganzen Vorrathes nichts Verwunderliches mehr liegt. Erst recht verfehlt ist die Bemerkung, der man in dieser Sache nicht selten begegnet, dass bei der gedachten Voraussetzung der endliche Stillstand „schon längst" hätte eingetreten sein müssen. Abgesehen nämlich davon, dass Niemand sagen kann, wann derselbe denn hätte eintreten müssen, und warum überhaupt früher, stellt man sich damit auch geradezu auf den gegnerischen Standpunkt, indem man stillschweigend zugibt, dass bei rechtzeitigem Eintritt des Stillstandes gegen die anfanglose Bewegung nichts zu erinnern sein würde — sonst hat ja die Betonung des zu späten Eintritts keinen Sinn.

Kurz, man muss hier generell vorgehen und das actual Unendliche in sich als unmöglich darthun. Ist dieser Nachweis aber erbracht, dann hat man die in Rede stehende physikalische Entdeckung nicht mehr nothwendig. Sie ist dann vielmehr schon gleich überholt durch das weit wichtigere Resultat, dass die Welt einen Anfang hat, und dass es also einen Schöpfer geben muss, womit ungleich mehr gewonnen ist, als mit dem *primus motor,* auf den jene Argumentation abzielt.

Sodann folgt aus dem fraglichen Nachweise speciell für unseren Gegenstand, dass es

*b*) eine Existenzweise geben muss, die kein „Dauern" ist. Denn wenn die Welt ihrer „Dauer", dieses successiven Seins wegen einen

[1]) A. a. O. S. 68. Vgl. dazu meinen Aufsatz über „Das Unendliche in der Ausdehnung" in der Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, 86. Bd., 1. u. 2. Heft.

Anfang und also einen Schöpfer fordert, so kann letzterer nicht auch wieder „dauernd“ existiren.

*c*) Weiterhin fällt nun auch viel Licht in das grosse Räthsel des Raumes. Was ist der leere Raum? Antwort: das pure Nichts. Denn wenn er ein Etwas wäre, eine selbständige Realität, so müsste er auch unendlich sein, was gewiss jeder zugibt. Nun erklärt sich auch, warum der Raum nicht weggedacht werden kann. Denn wo nichts ist, hört alles Wegdenken auf. Durch Wegdenken entsteht eben gerade der (leere) Raum: er ist Körperabwesenheit. Ist aber der leere Raum nichts, dann ist der „erfüllte“ auch nichts, da das Nichts nicht erfüllt werden kann. Und was wird nun aus dem „möglichen“ Raume? Das „mögliche Nichts“! Das können also höchstens Körper sein, durch deren Beseitigung jene Möglichkeit realisirt wird. Noch widersinniger erscheint nun die „mögliche Zeit“, da diese ihrem ganzen Umfange nach zugleich existiren müsste, was doch ihrem Begriffe widerspricht. Was wird endlich aus der „absoluten“ Bewegung oder Ruhe (neben der „relativen“)? Wenn der Raum keine Realität ist, so hat er auch keine Theile, die der bewegte Körper successiv durchwandern könnte; es gibt dann eben nur eine relative Bewegung oder Ruhe, d. i. Abstandswechsel oder Abstandsconstanz. Von hier aus gewinnt man denn auch einen überraschenden Ausblick in den Coppernicanischen Streit. Bei der Frage, ob sich die Erde oder die Sonne bewege, wurde doch immer an eine absolute Bewegung gedacht.

*d*) Endlich nur noch eine Frage: wie gross ist „das Reich des Möglichen“? Oder concreter gesprochen: wie viele sind der möglichen Dinge, wie gross ist ihre Zahl oder Menge? Wer dem Möglichen, diesem *ὂν δυνάμει*, auch nur eine „ideale Existenz“ zuschreibt, wird danach seine Stellung in der Unendlichkeitsfrage einrichten müssen. Mir scheint hier das Haupthinderniss zu liegen, warum das actual Unendliche bis jetzt noch nicht hat überwunden werden können.[1])

Aus allem Gesagten dürfte hervorgehen, dass die Unendlichkeitscontroverse keineswegs, wie wohl manche glauben mögen, zu den sog. Doctorfragen gehört, die man jungen Leuten zur Uebung ihres Scharfsinns ruhig überlässt. Sie ist vielmehr von so centraler Bedeutung, dass man gar nicht an ihr vorbeikommt, will man nicht in den

[1]) Mit Recht wundert sich Gutberlet (a. a. O. S. 9.) darüber, wie man heutzutage das actual Unendliche so allgemein verwerfen und doch festhalten könne an der Unendlichkeit der von Gott erkannten „möglichen Dinge“

wichtigsten Fragen im Dunkeln tappen oder alte Irrthümer gedankenlos mitschleppen. Ist doch selbst die speculative Theologie an dieser Controverse ganz wesentlich interessirt — bei der Frage nämlich, wie die göttliche Unendlichkeit, namentlich die Ewigkeit und die Allgegenwart Gottes nicht zu denken sei.

Ich weiss wohl, dass mit einer kurzen Erörterung, wie sie hier folgen soll, das alte, schwierige Problem nicht definitiv gelöst werden kann, aber vielleicht bringt sie uns doch der Lösung einen Schritt näher.

#### 4. Die Unmöglichkeit des actual Unendlichen.

Vom actual Unendlichen pflegt das potential Unendliche unterschieden zu werden. Da jedoch letzteres gar nicht streitig ist, so soll hier — zunächst wenigstens — nur von ersterem die Rede sein.

Man findet den Begriff dieses Unendlichen in verschiedenen Fassungen. Die gebräuchlichsten dürften folgende sein: *a*) Ohne Ende, Grenze, Schranke. *b*) Was nicht grösser gedacht werden kann. *c*) Grösser als jede endliche Grösse. Diese Definitionen haben wir also der Reihe nach zu betrachten.

*Ad a.*) Unter Ende, Grenze und Schranke versteht man im gewöhnlichen Leben nicht dasselbe. Als das „Ende“ eines ausgedehnten Objectes gilt uns dessen letzter Theil, als „Grenze“ aber das anliegende Object, welches jenes am Wachsen oder an der Fortbewegung nach der betreffenden Seite hin hindert, und wenn nun dieses Wachsen oder die Fortbewegung speciell als intendirt gefasst wird, so wird die Grenze zur „Schranke“. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauche bindet man sich an diese Unterscheidung weniger, aber da sie doch — mag man die Termini wählen wie man will — jedenfalls sachlich begründet ist, so werden wir der Klarheit wegen gut thun, sie hie zu grunde zu legen und insbesondere zwischen „Ende“ und „Grenze“ scharf zu unterscheiden.

Achten wir nun zuerst auf die „Grenze“. Versteht man darunter das anliegende Object bezw. die anliegenden Objecte rings herum, so leuchtet ein, dass, wenn diese auch fehlten, das Object selbst dadurch nicht grösser würde. Es wäre dann „unbegrenzt“, aber noch genau so gross oder klein wie zuvor. Daraus folgt, dass diese Definition hier ausser Betracht bleiben kann. Unbegrenzte Objecte sind noch keineswegs unendliche.

Um unendliche Objecte herzustellen, muss man also das Ende (die Enden) wegschaffen, d. i. den letzten Theil (die letzten Theile).

Dass das so leicht nicht ist, wie das Wegschaffen der Grenze, ist sofort klar. Denn Grenzen sind positive Objecte, die nach Belieben hin- und weggedacht werden können, aber in den Enden steckt ausser dem positiven noch ein negatives Moment, bei welchem kein Wegdenken möglich ist, anders wenigstens nicht als durch eine positive Setzung, die dann auf ihre Möglichkeit noch erst geprüft werden muss. Denn derjenige Theil ist doch nach jeder Seite des betreffenden Objectes hin der „letzte", über welchen weitere Theile (oder ein weiterer) nicht hinausliegen. Die Wegschaffung dieses „Endes" wird also dadurch zu geschehen haben, dass ein weiterer Theil herbeigeschafft wird, der dem bisherigen seinen Charakter als „Ende" nimmt. Aber selbstredend kann das nichts helfen, wenn nun der neue Theil selber das „Ende" wird. Offenbar muss also, wenn geholfen werden soll, gleich ein Unendliches beigefügt werden, d. h. (nach dem Gesagten) ein Quantum, welches keinen Theil enthält, über welchen kein weiterer hinausliegt, oder positiv ausgedrückt, bei welchem über alle Theile weitere (oder ein weiterer) hinausliegen. Ist das möglich? „Alle Theile" machen doch das ganze Object aus, und so müsste also über das ganze Object wenigstens ein weiterer Theil hinausliegen, m. a. W. es müsste grösser sein als es ist. Dass das nicht möglich ist, leuchtet ein. Jedes Object kann grösser werden als es ist, aber keines kann grösser sein als es ist. Hier haben wir denn auch das potential Unendliche neben dem actualen. Jenes verlangt das Grösserwerden ausgedehnter Objecte, dieses ihr Grössersein.

Oder sollte hier etwa ein Bedenken obwalten gegen die Gleichstellung „aller Theile" mit dem ganzen Object? In der That ist ja eine solche Gleichstellung nicht immer statthaft, da die einzelnen Theile auch alternativ in Betracht gezogen werden können. Aber hier trifft dieser Einwand nicht zu. Es ist ja überhaupt nicht nöthig, von „allen Theilen" zu reden, denn nur auf den letzten kommt es an. Nur er bedarf des vom Unendlichen geforderten „weiteren" Theiles, um durch diesen seines Charakters als „letzter" beraubt zu werden, die übrigen Theile haben ja auch jetzt schon diesen Charakter nicht. Und so darf man also die Definition dahin fassen, dass bei einem unendlichen Objecte ein Theil über den letzten hinausragt.

Der hier hervorgehobene Widerspruch trifft offenbar alle ausgedehnten Objecte, räumliche wie zeitliche, da sie ja alle theilbar sind, und deshalb wenigstens in Gedanken Theile an ihnen unter-

schieden werden können. Was speciell die Zahlen anlangt, so tritt da jener Widerspruch noch deutlicher hervor, weshalb bei ihnen die mögliche Unendlichkeit denn auch meist preisgegeben wird. Die Zahlen sind — ich möchte sagen zu offenherzig, als dass sie sich mit dem Scheine der Unendlichkeit umkleiden liessen. Sie protestiren selber gegen diesen Schein, denn sie heben ja selber ihre letzte Einheit deutlich hervor. Die Zahl 100 z. B. enthält ausser der hundertsten auch noch 99 andere Einheiten, aber nach diesen nennt sie sich nicht, sondern eben gerade nach der letzten.

Zu dem hier hervorgehobenen, im Begriffe des Unendlichen liegenden Widerspruche kommen aber nun noch mancherlei andere, die sich als absurde Consequenzen darstellen. Statt vieler möge hier einer genügen. Offenbar wird die Linie, die ich von hier aus einerseits nach Norden und andererseits nach Süden, beiderseits „in's unendliche“ gehend, mir denke, durch meinen Standpunkt in zwei Theile getheilt. Sind das nun zwei Hälften, d. h. sind die Theile einander gleich? Vielleicht werden die Gegner antworten, dass das sich nicht angeben lasse. Aber jedenfalls werden doch die beiden Theile entweder gleich oder ungleich sein müssen. Sonst haben wir ja sofort die absurde Consequenz, dass zwei ganz gleichartige Grössenobjecte angenommen werden, die ihrer Grösse nach weder gleich noch ungleich seien. Um nun dieser Consequenz auszuweichen, werden die Gegner wohl am ehesten geneigt sein, zur Gleichsetzung ihre Zuflucht zu nehmen, da andernfalls die Unendlichkeit des kürzeren Theils ja schon gleich preisgegeben werden müsste. Freilich gewinnt man auch mit der Gleichsetzung eigentlich nichts, da zwei gerade Linien doch nur dann gleich lang sein können, wenn sie, auf einander gelegt, mit ihren beiden Enden zusammenfallen. Aber abgesehen davon liegt doch auch auf der Hand, dass die beiden Linien nicht immer gleich sein und bleiben können, wie weit ich auch nach Norden oder nach Süden fortschreite. Und so habe ich es dann, wenn sie jetzt gleich sind, in der Hand, nach Belieben die eine oder andere zur „kürzeren“ und also endlichen zu machen.

Ohne Bedeutung ist es, wenn hiergegen, wie es wohl geschieht, auf die Inamovibilität des Raumes hingewiesen wird. Denn um ein wirkliches Aufeinanderlegen handelt es sich ja hier nicht, sondern um ein gedankliches. Ausserdem steht auch Niemanden etwas im Wege, statt der Linien sich körperliche Objecte, Fäden, Seile usw. zu denken.

Derartige Rettungsversuche beweisen nur die verzweifelte Situation, in der man sich hier befindet.

*Ad b.*) Die an zweiter Stelle angeführte Definition hat zunächst alles das gegen sich, was soeben über die Unmöglichkeit, die Enden wegzubringen, gesagt wurde. So lange nämlich die ausgedehnten Objecte Enden haben, können sie ganz gewiss auch grösser gedacht werden. Immer lassen sich dann in Gedanken weitere Theile beifügen. Die Enden selbst aber bringt man nicht fort, selbst wenn man sich zu der Annahme quälen wollte, in irgend einem Falle liessen sich weitere Theile nicht denken. Denn wenn dieselben sich nicht denken lassen, dann sind sie sicher auch nicht vorhanden, und die Enden bleiben also nach wie vor bestehen.

Dazu kommt aber hier noch ein besonderer, höchst misslicher Umstand. Bei der in Rede stehenden Definition ist man nämlich genöthigt, Grössenobjecte anzunehmen, die weder endlich noch unendlich sind. Wie gross ist z. B. das Alter der Welt, wenn diese von Ewigkeit her existirt? Als endlich wird man dasselbe dann doch unmöglich bezeichnen können. Aber eben so wenig ist es unendlich, da es sich ja von Tag zu Tag vermehrt und also nicht nur grösser gedacht werden kann, sondern auch thatsächlich immer grösser wird. Ebenso verhält es sich mit den einseitig-unendlichen Linien: sie sind nicht endlich und nicht unendlich. So haben wir nun also Mitteldinge, die man etwa als „halbunendliche“ wird zu bezeichnen haben. Wie ist es aber nun, wenn man zwei derartige „Hälften“ zusammenfügt: kommt dann etwa ein „Ganzunendliches“ heraus? Das sollte man gewiss meinen, aber es ist wieder ein Irrthum. Die früher gedachte Linie, die von hier nach Norden und nach Süden hin in's unendliche geht, mag, wenn sie so bleibt, als „ganz unendlich“ gelten; aber wie ist es denn nun, wenn ich in der Mitte ein Stück fortnehme oder, ehe ich die zweite Linie, ziehe, erst einen Schritt rückwärts gehe? Dann haben wir zwei „halbunendliche“ Linien, deren Summe doch immer noch keine „ganz unendliche“ ausmacht, also ein zweites Mittelding, wieder von besonderer Art. Und wie ist es endlich, wenn ich das weggenommene Stück wieder beifüge? Dann liegt die merkwürdige Thatsache vor, dass eine Summe, die früher nicht unendlich war, durch Beifügung eines ganz kleinen endlichen Stückes unendlich wird. Alles das sind doch wohl Dinge von so misslicher Art, dass man sie ohne Bedenken auch als Absurditäten bezeichnen kann.

Aber damit ist der eigentliche Fehler der obigen Definition oder, besser gesagt, die Quelle, aus der der Fehler entspringt, noch nicht aufgedeckt, und darum müssen wir noch etwas genauer auf die Sache eingehen.

Wenn dieses oder jenes „nicht grösser gedacht werden kann“, so erhebt sich ganz von selbst die Frage: warum denn nicht? Ist daran vielleicht unser (menschliches) schwaches Denkvermögen schuld? Im vorliegenden Falle lautet die Antwort ganz bestimmt: nein, dasselbe kann an sich nicht grösser gedacht werden. Und auf die weitere Warum-Frage heisst es dann: weil im Grösserdenken ein Widerspruch liegt. Wenn nämlich „alles Mögliche“ an Ausdehnung, „alles Mögliche“ an Länge, Breite, Tiefe, an Kraft, an Zeit usw., kurz „alles Mögliche“ an der Ausdehnung, die eben gerade in Frage steht, gedacht ist, wie kann man dann noch etwas darüber hinaus denken wollen?

Das ist der gegnerische Standpunkt, und damit dürfte denn auch die Quelle des Irrthums aufgedeckt sein. Sie liegt in dem aristotelischen Möglichkeitsbegriff. Wer das Mögliche als ein ὄν bezeichnet und ihm also ein, wenn auch noch so abgeschwächtes — „ideales“, „potentiales“ — Sein zuspricht, der kann sich des actual Unendlichen nicht mehr erwehren, weil er ja selber ein solches statuirt. Er statuirt nämlich damit ein Seiendes, welches nicht, wie das „potential Unendliche“ es doch eigentlich thun sollte, wachsend entsteht, immer grösser wird, aber nie zur wirklichen Unendlichkeit vordringen kann, sondern ein für allemal fertig gegeben ist und dabei seinem Umfange nach dem vollen Begriffe der Unendlichkeit entspricht. Denn wer wird versuchen wollen, „allem Möglichen“ in Gedanken noch eine weitere Möglichkeit beizufügen? Freilich wird auch andererseits kaum jemand im Ernst versuchen, diesen Möglichkeitsbegriff, diese Vorstellung von einem in sich abgeschlossenen, nicht weiter mehr vergrösserungsfähigen Kreise „aller“ Möglichkeiten mit der göttlichen Allmacht oder auch nur mit dem menschlichen Denkvermögen in Einklang zu bringen. Wenn Gott schöpferisch thätig ist, so vernichtet er doch dadurch seine Schöpfermacht nicht, sondern diese bleibt immer bestehen; und wenn der Mensch sein Denkvermögen bethätigt, so büsst er dadurch dieses Vermögen nicht ein, sondern er kann es auch später so gut bethätigen wie früher. Er kann die von ihm gedachten Möglichkeiten nicht realisiren wie Gott, aber eine ideale, d. h. gedankliche Wirklichkeit kann er ihnen geben. Wir haben es hier eben nur

wieder mit Widersprüchen zu thun, zu denen der in Rede stehende Möglichkeitsbegriff führt.

Aus dem Gesagten dürfte mit leidlicher Klarheit hervorgehen, was auf die gegnerische Annahme zu erwidern ist. Das rein Mögliche hat als solches gar kein Sein, auch kein ideales[1]), wie die Gedankendinge. Es „kann gedacht werden“ — so wird das Mögliche ja gewöhnlich definirt —, aber damit ist es noch nicht gedacht. Was nun aber soll „nicht grösser gedacht werden können“, das muss doch zuerst selber gedacht sein. Dann aber ist es auch immer endlich und vermehrbar.

Uebrigens sollte man beim Gebrauch des Infinitivs „Sein“ vorsichtig sein und nicht, wie es vielfach geschieht, das Seiende selbst mit seinem Sein verwechseln. Es wird dadurch viel Unheil und Verwirrung angerichtet. Näher kann hier auf diesen Punkt, so wichtig er ist, nicht eingegangen werden.

*Ad c.*) Die an dritter Stelle angeführte Definition ist die in der Mathematik gebräuchliche. Sie hat vor den beiden anderen den Vorzug, dass darin die im Begriffe „gross“ ganz wesentlich liegende Relativität genügend zur Geltung gebracht wird. Nichts ist ja an sich gross oder klein, sondern immer beruht diese Bezeichnung auf einem Vergleich mit anderen Objecten derselben Art, wie das ja bekannt ist. Ausserdem ist nun auch der Weg zur Begriffsbestimmung des unendlich Kleinen gewiesen. Wie nämlich das unendlich Grosse grösser ist als jede endliche Grösse, so ist das unendlich Kleine in der entsprechenden Weise kleiner. Dazu kommt, dass man jetzt den früher hervorgehobenen Schwierigkeiten entgeht. Ob nämlich das unendlich Grosse Enden hat oder nicht, ob es grösser gedacht werden kann oder nicht, das ist gleichgiltig; unendlich gross wird es dadurch und dadurch allein, dass es grösser ist als jede endliche Grösse.

Wenn diese Definition richtig verstanden, d. h. wenn dabei eine nothwendige Einschränkung, von der weiter unten die Rede sein soll, nicht vergessen wird, dann ist gegen dieselbe nichts einzuwenden; ohne diese Einschränkung aber ist sie eben so unhaltbar wie die beiden früheren.

[1]) Gegen Glossner, welcher gemeint hat, mit der Leugnung der objectiven Realität des Möglichen werde die (göttliche und creatürliche) Freiheit angetastet, vgl. meinen bereits erwähnten Aufsatz S. 182 f.

Wenn nämlich die unendlichen Grössen grösser sein wollen als alle endlichen, dann fragt sich ja: wie gross sind denn diese? Sind sie nicht beliebig gross? Offenbar; denn aus ihrem Charakter als „endliche", also „Enden habende" folgt ja für ihre Grösse noch gar nichts. Also wollen nun die unendlichen Grössen grösser sein als alle „beliebig grossen!"

Um diesem Widerspruch zu entgehen, wird man vielleicht versuchen, jenes „Belieben" einzuschränken und zu sagen, die endlichen Grössen seien, wenn auch in ihrem Bereich, d. h. im Bereich der Endlichkeit, beliebig gross, so doch immer kleiner als unendliche. Allein dadurch beraubt man sich jedes positiven Anhaltes für die Begriffsbestimmung beider Arten von Grössen. Denn wenn die unendlichen Grössen ihre Unendlichkeit allein daher nehmen, dass sie grösser sind als alle endlichen, diese aber hinwiederum ihre Endlichkeit daher, dass sie kleiner sind als alle unendlichen, so gewinnt ja die erstere Definition, wenn wir für die „endlichen Grössen" den dafür gefundenen Werth einstellen, eine ganz curiose Gestalt: unendliche Grössen sind dann solche, die grösser sind als alle, die — kleiner sind denn sie! Was ist das denn nun für eine Definition? Gilt das nicht von allen Grössen, dass sie grösser sind als kleinere? Man kann hier nicht einwenden, dass die nämliche Absurdität sich für die endlichen Grössen ergebe, da diese nun kleiner seien als alle grösseren. Denn dieser fatale Umstand, der allerdings nicht geleugnet werden kann, trifft ja auch nur wieder unsere Gegner, sofern sie zwei verschiedene Arten von Grössen neben einander stellen wollen. Es gibt überhaupt nur Grössen; sie alle sind grösser als kleinere und kleiner als grössere.

Es ist also bei obiger Definition in der That eine Einschränkung nothwendig, und diese ergibt sich denn auch ganz von selbst, wenn wir den mathematischen Usus näher ansehen. Wo nämlich unendliche Grössen auftreten, da sollen diese nicht grösser gestellt werden als alle endlichen Grössen, sondern nur als diejenigen, die man eben in Betracht ziehen will. Man schränkt da den Kreis der Betrachtung willkürlich ein und dehnt ihn nur soweit aus, als es für die wünschenswerthe Genauigkeit nöthig erscheint. Wie könnte man sonst z. B. $n^{\infty}$ von $2n^{\infty}$ unterscheiden? Und wie könnte man von unendlichen Grössen „verschiedener Ordnung" reden? Wir können hier nicht näher auf die Sache eingehen; ich halte es aber für leicht,

nachzuweisen, dass die Mathematik das actual Unendliche nicht nur nicht postulirt, sondern durchaus perhorrescirt. Einen Fehler begeht man allerdings, wenn man z. B. einen Bruch mit unendlichem Nenner $= 0$ stellt, aber eine correcte Gleichstellung ist damit auch nicht gemeint. Und noch weniger kann behauptet werden, dass hierdurch, wie Einzelne sich ausgedrückt haben, „ein arger Misbrauch mit dem Gleichheitszeichen“ getrieben werde; denn man hat es ja ganz in der Gewalt, den Fehler auf ein beliebig kleines Maas hinabzudrücken — man braucht eben nur die durch das Unendlichkeitszeichen angedeutete Steigerung der betreffenden endlichen Grösse weit genug fortzusetzen. Im übrigen braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass es nicht angeht, in der uns hier beschäftigenden philosophischen Frage mit einem mathematischen Usus etwas beweisen zu wollen.

Nach dieser durch die Umstände gebotenen Digression kehren wir nun zu unserem Gegenstande zurück.

(Schluss folgt.)

# Die aristotelische Ethik.

## Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Vortrag.

Von Prof. Dr. St. Schindele in Dillingen.

---

(Fortsetzung.)

3. Mit dem Gesagten hängt eine weitere aristotelische Bestimmung auf's engste zusammen. Die Glückseligkeit liegt nach ihm in der tugendgemässen Thätigkeit der vernünftigen Menschenseele. Ist hiemit die theoretische oder die praktische Bethätigung gemeint? So sehr Aristoteles die politische Thätigkeit, die praktische Bethätigung des Staatsmannes schätzt, viel höher steht ihm doch die theoretische Thätigkeit des Philosophen, und in der *θεωρία*, in der beschaulichen reinen Denkthätigkeit sieht er die edelste und höchste Aufgabe des Menschen, dasjenige, was denselben zu den Göttern emporhebt. „Die Eudämonie ist also in einer theoretischen Bethätigung zu suchen", sagt er *Eth. Nic.* X, 8. 1178 *b* 1: *ὥστ' ἂν εἴη ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις* und „die Theorie ist das angenehmste und beste", hören wir in seiner Metaphysik XII, 7. 1072 *b* 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* Aehnlich auch *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *a* 18.

Bei Aristoteles ist dieses Bevorzugen der *θεωρία* nur consequent: Er betrachtet den göttlichen Geist nicht als einen handelnden, wirkenden, sondern als einen in ewiger Selbstbetrachtung seligen[1]); darum muss er dasjenige, was den Menschen der Gottheit ähnlich macht, auch in der selbstgenügenden Betrachtung sehen.[2]) Der *νοῦς* im Menschen ist ja nach Aristoteles etwas Göttliches und darum auch dessen eigentliche Bethätigung, das reine theoretische Denken; darin muss das höchste, dem Menschen erreichbare Ziel gelegen sein. Die hieher gehörigen Darlegungen des Aristoteles[3]) zeigen eine beinahe

[1]) vgl. Thomas Aq. 1. p. q. 26. a. 2. u. *Cont. gent.* cc. 100—102. — [2]) Neander, a. a. O. S. 193. Arist. Metaph. XII, 7. 1072 *b* 24 sqq. — [3]) *Eth. Nic.* X, 7.

hyperspiritualistische Auffassung des menschlichen Lebens, was sonst gerade nicht des Aristoteles Art ist. Mit Bewunderung müssen uns Worte erfüllen, wie sie z. B. *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *b* 31 stehen:

„Wenn wir auch Menschen sind, so sollen wir doch nicht, wie man uns vielfach zuruft, nur an das denken, was menschlich ist, noch nur an das, was sterblich ist, weil wir auch sterblich sind. Sondern wir sollen uns so viel wie möglich unsterblich machen und alles anwenden, um dem Geiste gemäss zu leben, der das Beste in uns ist, zwar klein an Quantität, aber durch Würde und Kraft weit über alles erhaben." [1]

Diese Stelle richtet sich eigentlich gegen alle diejenigen, welche nur in weltlichem Treiben politischen und socialen Charakters des Menschen Ziel und die Aufgabe der Ethik sehen wollen. Eine andere Frage freilich ist es, ob sie mit der übrigen aristotelischen Ethik so ganz harmonirt.

Wenn die Theorie das Höchste ist, so hat der „Grossgesinnte" der *μεγαλόψυχος*, den Aristoteles als Ideal sittlicher Vollkommenheit schildert, freilich recht, wenn er sich der eigentlichen Arbeit enthält und nur Betheiligung am staatlichen Leben oder philosophisches Studium als seiner würdig erachtet. [2] Des Aristoteles Schüler Theophrast legte noch viel grösseres Gewicht auf das beschauliche Leben des Philosophen und auf seine Musse von Arbeit (*σχολή*); übrigens trug zu dieser Richtung auch die Stoa bei. [3]

Es ist klar, dass durch diese Lehre von der *θεωρία* das höchste menschliche Gut strenge genommen zu einem Privilegium einiger weniger, vom Glücke ausserordentlich Begünstigter wird. Das Christenthum hat gerade hierin einen unermesslichen Fortschritt gebracht; auch das Leben des Geringsten soll durch den lebendigen Glauben an Christus, welcher den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt hat, vergöttlicht und erhoben werden, ein allen zugängliches, des Schweisses wahrhaft würdiges Ziel.

Hat des Aristoteles Lehre, die Wissenschaft gehe auf das Allgemeine, und wir erfassen in unseren allgemeinen Begriffen das eigentliche Wesen der Dinge, auf das ganze Mittelalter einen nicht in jeder Beziehung erfreulichen Einfluss ausgeübt, so auch diese einseitige Hervorhebung und Betonung des theoretischen und betrachtenden

[1] *Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπεια φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.* — [2] *Pol.* I, 7. 1255 *b* 37: *Αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν.* — [3] Luthardt, a. a. O. S. 95 f.

Lebens. Man sehe den Einfluss dieser aristotelischen Bestimmung z. B. bei Thomas von Aquin.[1])

Wir dürfen bei Aristoteles beides als eine Nachwirkung der platonischen Philosophie betrachten. Plato's Ideenlehre, seine Verlegung der höchsten ethischen Aufgabe des Menschen in das Streben nach Weisheit, was theoretisch als immer mehr vervollkommnete Erkenntniss des Göttlichen, praktisch in einer möglichst weit getriebenen Loslösung vom Körperlichen sich vollzieht, seine Forderung, aus dieser Welt des trüben Scheines und der rauhen Wirklichkeit sich hinaufzuschwingen zu den beseligenden Gefilden der ewigen, sonnenglänzenden Ideen, all' dies finden wir in der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen und seiner Bevorzugung der θεωρία in allerdings sehr abgeschwächter und nüchterner Gestalt wiederum. Es ist nach meiner Ansicht die Weltflucht des Mittelalters, das Zurückdrängen der empirischen Wissenschaften usw. zum grossen Theile auf diese platonisch-aristotelischen Bestimmungen zurückzuführen, die ja in Philo und im Neuplatonismus nachher wiederum auftauchten. Dieses Zurückdrängen des Irdisch-Natürlichen in der Scholastik presst dem Beurtheiler der Moral des Albertus Magnus[2]) den Ruf aus:

„Wo bleibt gegenüber dieser aristokratisch-mönchischen Moral die des gemeinen Mannes?"

Die auf's höchste gepriesene Contemplation sei ja doch nicht jedem Einzelnen möglich.

Doch genug hievon! Das höchste Ziel des Menschen nach Aristoteles kennen wir nun. Wer aber zeigt uns den Weg, um dieses höchste Ziel auch zu erreichen? Mit anderen Worten, welches ist die Norm der Sittlichkeit? Die christliche Ethik sagt, die natürliche sittliche Ordnung, welche in der göttlichen Intelligenz bezw. dem göttlichen Wesen ihr letztes Fundament hat; sie wird von uns durch die Vernunft erkannt (*in specie* durch die praktische Vernunft und durch die sogenannte Syntherese oder den Habitus der praktischen Principien.[3]) Diese natürliche sittliche Ordnung tritt uns kraft des göttlichen Willens als verpflichtendes Gesetz entgegen, und bei An-

[1]) *Com. in X. Eth.* lect. 10, ed. Antwerp. t. 5, fol. 136 *a*, dann in 1. 2. q. 3. sqq. bes. q. 3. *a.* 5; dann 2. 2. q. 180—182. — [2]) Feiler, Die Moral d. Alb. M. 1891, S. 80. — [3]) Auf die Streitfrage über die praktische Vernunft gehe ich hier nicht näher ein; man vgl. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griechischen Philosophie, und die vielfach entgegengesetzten Ausführungen Teichmüller's in den „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe" I—III. Gotha 1876—79.

wendung dieses Gesetzes auf die einzelnen Fälle leitet uns das Gewissen.[1])

Wie steht es nun hiemit bei Aristoteles? Aehnliche Gedanken wie die zuvor berührten waren den Griechen durchaus nicht ganz fremd. In einem Chorliede des sophokleischen *Oedipus Tyrannos*[2]) ist die Rede von den hochwandelnden Gesetzen, welche im himmlischen Aether erzeugt seien, deren Vater allein der Olympos sei, die nicht die sterbliche Natur des Menschen geboren habe, und die deshalb nie vom Vergessen bedeckt würden. Aehnlich sagt Isokrates[3]), die Sitte, die Todten zu begraben, sei nicht durch die menschliche Natur eingegeben, sondern von einer göttlichen Macht geboten. Sokrates redet oft von dem Geheisse des Gottes, der ihm seine Lebensaufgabe gestellt habe.[4]) Plato selber redet wiederholt davon; nach ihm ist es ja die Aufgabe des Menschen, Gott ähnlich zu werden. In seinem *Euthyphron* bestimmt der altgläubige Athener das Gute als dasjenige, was den Göttern wohlgefällt. Man wollte ja sogar bei den Griechen das Verlangen nach einer göttlichen Offenbarung finden. Sokrates sei der Repräsentant der Sehnsucht nach dem Göttlichen, der Vertreter des Bewusstseins der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Handelns, der sein Leben schliesst in der Ueberzeugung, dass er in einem höheren Dasein der Heilung entgegengehe, (weshalb er ja aufforderte, dem Aeskulap einen Hahn für ihn zu opfern), ja, der das Bedürfniss nach einer göttlichen Offenbarung ausgesprochen hat, wenn er im *Phaedon*[5]) von dem *ἀνθρώπινος λόγος* den *λόγος θεῖος* als den sicheren Wegweiser unterscheidet.[6]) Allein das heisst meines Erachtens christliche Ideen in die Antike hineintragen, die kaum darin gelegen sind.

Solche Elemente finden sich bei Aristoteles so gut wie gar nicht. Seiner Theologie gemäss kann er gar nicht von der Gottheit als der letzten höchsten Norm der Sittlichkeit reden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in die alte Streitfrage über die aristotelische Gotteslehre näher einzugehen. Diese Streitfrage ist auch durch die neueren Schriften darüber nicht endgiltig ausgetragen. Denn z. B. Rolfes[7]) kommt zu ganz anderen, dem Aristoteles, bezw. seinen religiösen Anschauungen, viel günstigeren Resultaten wie Elser.[8])

[1]) Vgl. darüber Thomas, 1. 2. qq. 91—94. — [2]) v. v. 863—873. — [3]) 12, 169. — [4]) Plato's Apologie 28 *D*. — [5]) 85 *D*. — [6]) Neander, a. a. O. S. 170. — [7]) Die aristotelische Auffassung vom Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin, 1892. — [8]) Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes Münster, 1893.

Freilich ist es wahr, dass auch die christliche Gotteslehre ihre Schwierigkeiten hat; deshalb dürfen wir nicht erwarten, in der aristotelischen keine zu finden.[1]) Soviel scheint mir aber wahrscheinlich zu sein, dass Aristoteles, wenn er seinem Systeme ganz getreu bleiben will, seinem Gotte nicht wohl Kenntniss der irdischen Dinge und Sorge darum zuschreiben kann. Dass er aber gelegentlich dies doch thut, ergibt sich z. B. aus *Eth. Nic.* X, 9. 1179 *a* 23 sqq.[2]), wo er den Menschen als den Liebling Gottes bezeichnet und ihn *θεοφιλέστατος* nennt, wo er von einer Vorsehung Gottes für die menschlichen Angelegenheiten redet (*ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων*), oder aus *Rhet.* II, 23. 1398 *a* 15, wo er von dem Dämonium des Sokrates sagt, dasselbe sei nichts anderes als Gott selbst oder eine göttliche Einwirkung[3]): Jedenfalls aber kann der aristotelische Gott nicht als Begründer einer natürlichen sittlichen Ordnung in der Welt und im Menschen betrachtet werden, weil er überhaupt nicht Schöpfer ist. Darum sagt Luther in den „Tischreden“:

„Aristoteles ist gar ein Epikureer, hält's dafür, dass Gott nach menschlichen Dingen nicht frage, achte nicht, was und wie wir's machen und treiben, lasse uns haushalten, wie wir wollen, als ginge es ihn nicht an; und da er's gleich glaubet, so denkt er, Gott regiere die Welt, gleichwie eine schläfrige Magd ein Kind wiegt. Aber Cicero ist viel weiter kommen.“[4])

Schmidt[5]) hat recht, wenn er es eine Einseitigkeit der aristotelischen Ethik nennt, dass sie gar keine Rücksicht auf das Religiöse nimmt. Die aristotelische Ethik ist in dieser Hinsicht vollständig autonom, nicht heteronom. Neander[6]) geht jedenfalls zu weit, wenn er aus der Thatsache, dass Aristoteles auf die Strafe des bürgerlichen Gesetzes so viel Gewicht legt, schliessen will, Aristoteles sehe darin den Ausdruck eines höheren Gesetzes, eine Reaction des Staates gegen das Böse, oder gar ein diesem entsprechendes Gesetz in der sittlichen Weltordnung. Dass Aristoteles ein Naturgesetz anerkennt ist klar. Er sagt z. B. in *Eth. Nic.* VII, 14. 1153 *b* 25:

*Καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον αὐτήν . . . . πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.* „Der Umstand, dass alle Wesen, Thiere wie Menschen der Lust nachstreben, ist eine Art Beweis dafür, dass sie in gewisser Hinsicht das höchste Gut ist . . . denn in allem lebt von Natur etwas Göttliches.“

[1]) Gutberlet im „Philos. Jahrbuch“, VII. (1894) S. 326 bei Besprechung der Schrift von Elser. — [2]) Ramsauer will aber diese Stelle streichen. — [3]) *Τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἄλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον.* — [4]) Erl. Ausg. der deutschen Schriften, Bd. 62. S. 351. Ausgabe von Walch, 22. Theil, col. 2292. — [5]) a. a. O. I, 31. — [6]) a. a. O. S. 198.

Die Thatsache, dass allen Wesen von Natur aus es eingepflanzt ist, nach der Lust zu streben, gilt ihm also förmlich als ein Merkmal der Wahrheit.

In den Zeiten, welche die homerischen Gedichte schildern, spielt, wie bekannt, das Walten der Götter und die Rücksicht darauf noch eine sehr grosse Rolle. Auch in der Zeit zwischen Homer und den Perserkriegen, welche man wohl das griechische Mittelalter genannt hat[1]), wird das Sittliche noch vorzugsweise unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet. Je mehr aber das bürgerliche, staatliche Leben zur vollen Entfaltung und Ausbildung kam, desto mehr trat hiebei das religiöse Moment zurück. Bei Aristoteles finden wir dasselbe beinahe völlig ausgeschlossen. Tugend und Laster ist nach Aristoteles das, was die hergebrachte Ansicht der Menschen dazu geprägt hat. Wenn Aristoteles z. B. in der „Politik" V, 11. 1314 *b* 38 dem Staatsmanne empfiehlt, die Cultusobliegenheiten sorgfältig zu erfüllen, so geschieht dies nur deshalb, weil er dadurch bei seinen Mitbürgern sich Vertrauen erwerbe.[2]) In dem aristotelischen Verzeichniss der Tugenden[3]) hat die Frömmigkeit keine Stelle. Der Tempelraub scheint ihm[4]) lediglich als Vergehen gegen das Gemeinwesen zu gelten, denn er theilt das Unrechthandeln ein in solches gegen Einzelne und in solches gegen das Gemeinwesen, so dass er überhaupt ein unrecht Handeln gegen die Götter nicht zu kennen scheint.[5]) Aristoteles wurde bekanntlich wegen Religionsfrevel vor Gericht gezogen. Vorwand dazu gab sein Gedicht auf seinen verstorbenen Freund Hermias, den Tyrannen von Atarneus, worin man einen Päan sehen wollte, der nur einem Gotte gebühre. Sechzehn Jahre später wurden ohne Schwierigkeit dem Antigonos und dem Demetrios Poliorketes göttliche Ehren zuerkannt, so rasch war der attische Geist gesunken.[6])

Infolge der angeführten Momente vermissen wir bei Aristoteles eine genügende Begründung des Begriffes Pflicht, sowie eine systematische Ableitung der Pflichten. Erst die Stoiker haben bekanntlich

[1]) Schmidt, a. a. O. I. 165. — [2]) *Ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ ἀπονδάζοντα διαφερόντως· ἧττόν τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύονσιν ἧττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς.* — [3]) *Eth. Nic.* II, 7. 1107 *b* 1 sqq. — [4]) *Rhet.* I, 13. 1374 *a* 4. — [5]) *Rhet.* I, 13. 1373 *b* 16: *ἢ γὰρ πρὸς τὸ κοινὸν ἢ πρὸς ἕνα τῶν κοινωνούντων, ἃ δεῖ πράττειν καὶ μὴ πράττειν. διὸ καὶ τἀδικήματα καὶ τὰ δικαιώματα διχῶς ἔστιν ἀδικεῖν καὶ δικαιοπραγεῖν· ἢ γὰρ πρὸς ἕνα καὶ ὡρισμένον ἢ πρὸς τὸ κοινόν.* — [6]) Schmidt, a. a. O. I. 31; II, 15.

diesem Mangel abzuhelfen gesucht. Wir vermissen bei Aristoteles auch eine genügende Darlegung der für die Ethik eminent wichtigen Thatsache des Gewissens. Als genauer Beobachter hat er selbstverständlich diese Thatsache ebenso gut gekannt, wie z. B. Schopenhauer, der darüber sagt[1]):

„Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurtheil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit."

In *Eth. Nic.* IX, 4 schildert Aristoteles z. B. die Qualen des bösen Gewissens und die heitere Ruhe des guten.[2]) Was die Griechen *αἰδώς* und *αἰσχύνη* nannten, berührt sich mehr oder weniger mit dem, was wir Gewissen nennen. Doch sind gerade hierüber die aristotelischen Ausführungen, die er an drei Stellen (*Eth. Nic.* IV, 15; II, 7 und *Rhet.* II, 6) gibt, nicht zusammenstimmend.[3]) Den Griechen war sonst die Thatsache des Gewissens ziemlich geläufig. Dies zeigt z. B. die Antigone des Sophokles, welche ihrem Inneren folgend, die Todten begräbt, des Kreon Menschengebot aber misachtet. Desgleichen der Jüngling Neoptolemos in dem sophokleischen „Philoktet", ferner des Sokrates viel erörtertes „Daimonion." Zwar sind die Erinnyen, welche bei Aeschylus den Muttermörder Orestes verfolgen, ursprünglich nicht identisch mit den Gewissensbissen, aber schon Euripides in seinem *Orestes* identificirte sie damit. Die Lehre über die *συνείδησις*, welcher Ausdruck sich übrigens schon bei Bias und Periander findet, tritt erst bei den Stoikern mehr in den Vordergrund.[4]) Der aristotelischen Ethik aber ist es nicht gelungen, Begriff und Wesen des Gewissens genügend zu entwickeln und herauszustellen. Er mag sich übrigens dabei trösten; auch die Ausführungen des hl. Thomas von Aquin werden häufig als nicht genügend angesehen[5]), und die Bibel soll vor dem Buche der Weisheit (worin man stoische Einflüsse finden wollte) den Namen des Gewissens nicht haben, wenn sie

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt. 1841. S. 196. — [2]) So heisst es *Eth. Nic.* IX 4. 1166 *a* 19: *ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι. συνδιάγειν τε ὁ τοιοῦτος ἑαυτῷ βούλεται· ἡδέως γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τῶν τε γὰρ πεπραγμένων ἐπιτρεπεῖς αἱ μνῆμαι καὶ τῶν μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί· . . ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εἰπεῖν. Eth. Nic.* IX, 4. 1166 *b* 11: *οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς. ζητοῦσίν τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσι. ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι, καθ' ἑαυτοὺς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται.* — [3]) Schmidt, a. a. O. I, 183. — [4]) Schmidt, a. a. O. I, 208 ff. — [5]) so von Redepenning, Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas v. A. Dissert. v. Jena. 1875. S. 18.

auch die Sache selbstverständlich kennt. Vielleicht denkt Schopenhauer an die nicht befriedigende Darlegung von Pflicht und Gewissen bei Aristoteles, wenn er von ihm sagt[1]):

„Er jagt überall Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht ohne sie zu lösen oder auch nur gründlich zu discutiren sofort zu etwas anderem über. Daher denkt sein Leser oft: »Jetzt wird es kommen«, aber es kommt nichts . . . Daher führt er den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit *λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως*."

Nach dem Vorausgehenden werden wir nicht erwarten, dass Aristoteles besonders tief in eines der schwierigsten Probleme der Ethik und der Theodicee, nämlich in die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen eindringen werde.[2]) Schon Luther ist unzufrieden mit den aristotelischen Bestimmungen über Wesen und Träger des Bösen im Menschen: das Böse im Menschen stamme aus dessen Fleischlichkeit, während Aristoteles die Laster als besondere Zustände der Seele betrachte; nicht blos die niederen Seelenkräfte oder ausschliesslich der Verstand oder der Wille, sondern alles dies zusammen sei Träger des Bösen.[3]) Aristoteles redet wohl von der Nichtunterordnung des unvernünftigen Seelentheils unter den vernünftigen[4]), als der Ursache des Bösen, oder er führt es auf eine Verderbniss des *νοῦς* zurück[5]), der den Mann von dem Kinde und dem Thiere unterscheide, aber dies ist auch so ziemlich alles. Plato hat die Frage genauer untersucht. Aber seine Ansichten über den Ursprung des Bösen lauten sehr verschieden.[6]) Bald sagt er, das Böse kommt von ungesunden Zuständen des Körpers, worin ihm der materialistische Determinismus der neueren Zeit beistimmen wird. Bald hören wir, die Seele hat im Zustande der Präexistenz ein Lebenslos gewählt, womit das Böse verbunden ist, was in etwas an den intelligibeln Charakter des Menschen nach Kant und Schopenhauer erinnert, oder die Seele hat das im früheren Zustande Geschaute vergessen, worin man einen Anklang an die Privation beim hl. Augustinus erblicken mag. Wiederum sagt uns Plato, die Welt hat einen stofflichen Bestandtheil, die *ὕλη*, an sich, daraus stammt das Böse. Diese dualistische Anschauung hat bekanntlich bei den Manichäern eine langlebige Ausprägung gefunden.

[1]) Parerga und Paralipomena. I. 52. — [2]) Vgl. darüber Thomas I. p. q. 49. *Cont. gent.* III. cc. 4–15. — [3]) *Com. in ep. Pauli ad Gal.* (ed. Erl.) t. III. p. 424. Nitzsch, Luther und Aristoteles. Kiel. 1883. S. 15. — [4]) *Eth. Nic.* I. 13. 1102 *b* 16 sqq. — [5]) *Eth. Nic.* VII, 7. 1150 *a* 1. — [6]) Schmidt, a. a. O. I, 282.

Auch sagt uns Plato, das Gute braucht den Gegensatz des Bösen, um besser heraustreten zu können, was an Lactantius und Leibniz erinnert. Vielfach sei das Böse auch ein Verhängniss infolge einer alten Schuld, ähnlich wie dies die Stoiker aufstellten; man mag darin allenfalls ein Analogon zur christlichen Lehre vom *peccatum originale* sehen. Das Böse soll, sagt Plato, ähnlich wie eine Krankheit in uns die Sehnsucht nach dem Guten, nach dem Retter erwecken. Immer aber ist Plato besorgt, von der Gottheit die Schuld des Bösen abzuwälzen. In dem Mythos des 10. Buches vom Staate rufen die Moiren den wandelnden Seelen zu:

„Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit . . . Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos: ἀρετὴ ἀδέσποτον . . . αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.“ [1])

Bei den Epikureern, welche das Gute in die richtige Abmessung von wahrer und falscher Lust setzten, ist von einem tieferen Eingehen in die Natur des Bösen ebenfalls nicht die Rede. Das Christenthum endlich hat den Zwiespalt des Bösen sittlich begründet und sieht dessen Wurzel in einem Abfalle der Freiheit von Gott.[2])

## II.

Gehen wir zum 2. Haupttheile unseres Vortrages über.

Das höchste Ziel des Menschen wurde als die vernünftige tugendgemässe Thätigkeit der Seele bestimmt. Was ist nun bei Aristoteles die Tugend? Die bekannte und berühmte Definition lautet *Eth. Nic.* II, 6. 1107 *a* 1:

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. „Es ist die Tugend eine auf dem Willen beruhende bleibende Beschaffenheit, welche die für uns passende Mitte einhält. Diese Mitte wird durch die Vernunft und das Urtheil eines Verständigen bestimmt. Dadurch werden die zwei fehlerhaften Extreme, das Zuwenig und das Zuviel, vermieden.“

An dieser Definition interessiren uns besonders vier Punkte. 1. Aristoteles nennt die Tugend eine ἕξις, 2. dann eine ἕξις προαιρετική, 3. er sagt, die Tugend soll die μεσότης einhalten, und 4. diese μεσότης wird bestimmt durch die Vernunft und das Urtheil eines verständigen Mannes.

1. Dadurch, dass Aristoteles die Tugend als eine ἕξις bestimmt, als eine Fertigkeit, Beschaffenheit oder einen bleibenden Zustand der Seele, welcher auf Grund natürlicher Anlage oder angeborener Seins-

[1]) *Polit.* IX, 617 *E.* Trendelenburg, a. a. O. II, 143. — [2]) Neander, a. a. O. S. 178. Vgl. darüber Thomas, *Cont. gent.* III. cc. 7. 11. 14. sq.

beschaffenheit durch Uebung und Gewöhnung erworben wird[1]), stellt er sich in scharfen Gegensatz zu dem Intellectualismus, wie ihn Sokrates und theilweise auch Plato vertreten hatten. Bei ihnen, wie auch bei den Stoikern, war die Tugend Wissen gewesen, das Böse aber bestand nur in einem Mangel des Wissens. Es wird schwer sein, hiebei das Böse noch als etwas vollständig Freiwilliges betrachten zu können. Sokrates freilich in seinem unbefangenen Glauben an das, was wir jetzt Freiheit des Willens nennen, setzt voraus, der Mensch selber und nicht ein Zwang fremder Causalität sei Grund seiner Handlungen, und diese Freiheit wird bei ihm praktisch zur Selbstbeherrschung.[2]) Aristoteles aber bekämpft[3]) die Ansicht des Sokrates, dass alle Tugenden sich auf Klugheit zurückführen lassen, also gewissermaassen intellectuelle Tugenden seien. Thomas v. Aquin[4]) sieht diese sokratische Ansicht ebenfalls als unrichtig an, würdigt aber doch die relative Wahrheit, welche derselben in gewisser Hinsicht zukommt.[5])

Bei Aristoteles ist die Tugend nicht Wissen, sondern in erster Linie Wollen, Uebung, Gewöhnung, Erziehung.[6]) Luther[7]) wendet sich dagegen, dass die Tugend durch Gewöhnung erworben werde, sie sei vielmehr ein göttliches Gnadengeschenk. „Iustitia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem." Allein, wie ersichtlich ist, redet Luther von den übernatürlichen Tugenden, während es sich bei Aristoteles nur um das handelt, was die theologische Moral natürliche Tugenden nennt.

---

[1]) Man vgl. die Lehre über *habitus* bei Thomas I. 2. qq. 49—54. — [2]) Trendelenburg, a. a. O. II, 138. — [3]) *Eth. Nic.* V, 13. 1137 *a* 9 und *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 *b* 28: *Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.* „Sokrates war der Meinung, die Tugenden seien intellectuelle Eigenschaften, da sie ja sämmtlich Wissenschaften seien; wir aber sagen, sie sind verbunden mit dem Intellecte" — [4]) I. 2. q. 58 a. 2. — [5]) Rietter, a. a. O. S. 60. — [6]) *πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (ἕξειν)*, sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I, 3. 1105 *b* 2, *τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει.* „Bei den Tugenden ist das Wissen von geringem oder gar keinem Belang"; *ἀλλ' οἱ πολλοί*, fährt Aristoteles fort 1105 *b* 12, *ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, ὁμοιόν τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἳ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ' οὐδὲν τῶν προσταττομένων.* „Die meisten Menschen aber lassen sich auf dieses Handeln nicht ein, sondern nehmen ihre Zuflucht zur Theorie und meinen, durch Philosophiren tugendhaft zu werden. Diese machen es gerade so, wie diejenigen Kranken, die alle Vorschriften der Aerzte eifrig anhören, aber nicht das geringste von dem thun, was er verordnet" — [7]) *Op. lat. var. arg.* vol. I. p 402, (cura Schmidt. Erl. et Francof.)

Durch tugendhaftes Handeln wird man nach Aristoteles tugendhaft; allein um sittlich zu handeln, müssen wir doch schon sittlich gut sein. Aristoteles macht sich diese Einwendung selber[1]), beruft sich dann auf die natürliche Anlage, auf deren Ausbildung zur Tugend, ohne indessen aus dem Zirkel völlig herauszukommen.[2]) Die Griechen betonten überhaupt die Bedeutung der natürlichen Anlage zur Tugend in einer Weise, dass z. B. Isokrates für die gesammten sittlichen Eigenschaften eines Menschen den Ausdruck *φύσις*, Natur, gebraucht. Diese natürlichen Anlagen sind nach *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 *b* 8 auch bei Kindern und Thieren vorhanden, aber wegen mangelnder Einsicht sind sie nicht Tugenden im eigentlichen Sinne.[3]) Aristoteles betrachtet das Sittliche als Blüthe, als Vergeistigung und Ethisirung des Physischen, als das von der Natur angestrebte Ziel, als normale Ausbildung des natürlichen Triebes, nicht als etwas Intellectuelles. Sokrates hatte das Natürliche und das Sittliche als Gegensätze gefasst, das sittliche Handeln zu einer Folge der vernünftigen Einsicht gemacht, Aristoteles aber betrachtet das Natürliche und das Sittliche als Entwicklungsstufen, die vernünftige Einsicht in sittlichen Dingen ist nach ihm eine Folge des sittlichen Handelns.[4]) Von einer angeborenen Tugend oder einem unmittelbaren Gefühle für Gut und Böse kann bei Aristoteles nicht gesprochen werden.[5]) Nach Aristoteles macht nicht die äussere Handlung die Tugend aus, sondern die innere Gesinnung (*Eth. Nic.* V, 13. 1137 *a* 5). Schleiermacher wollte bei Aristoteles die „Gesinnung" vermissen. Aber wie Trendelenburg[6]) richtig bemerkt, es fehlt nur der Name, nicht die Sache. Dadurch, dass Aristoteles die Tugend zu einer Sache der Uebung und Gewöhnung macht, dass er die Lust gewissermaassen als ein Merkmal der Tugend fordert, fordert er auch die entsprechende tugendhafte Gesinnung, den Charakter.

2. Aristoteles bestimmt die Tugend als eine *ἕξις προαιρετική*, als einen auf der *προαίρεσις* beruhenden Habitus. Er erklärt *Eth. Nic.* III, 4. 1112 *a* 16 *προαίρεσις* als Vorwahl, eine Wahl des einen vor dem andern, und *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 23 sagt er, die *προαίρεσις* sei eine *ὄρεξις βουλευτική*, ein mit Ueberlegung

---

[1]) *Eth. Nic.* II, 3. 1105 *a* 17: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας. εἰ γὰρ πράττουσιν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσὶν δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ μουσικά, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί.* — [2]) Neander, a. a. O. S. 196. — [3]) Schmidt, a. a. O. I, 158. — [4]) Schwegler, Geschichte der Philos. S. 110. — [5]) Kampe, Die Erkenntnisslehre des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 329 ff. — [6]) a. a. O. III, 200.

verbundenes Streben (oder Trieb). Die ἕξις προαιρετική beruht also auf Willen und Wahl, welche Wahl einem mehrfachen möglichen Verhalten gegenüber das Richtige auswählt. Zorn und Furcht sind deswegen keine Tugenden, sondern blose Affecte, weil sie nicht auf einer solchen Wahl beruhen. Aristoteles hat durch diese seine Ausführungen[1]) den Willen als specifisch ethische Function anerkannt, allerdings noch innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft. Die praktische Vernunft soll mässigend auf die Begierden einwirken, der vernünftige Seelentheil soll den unvernünftigen lenken. Bei Plato und Sokrates waren Denken und Wollen noch nicht scharf geschieden. Die Griechen betrachteten ja überhaupt Einsicht und Willen als unauflösbar zusammengehörig, was sich auch in ihrer Sprache ausdrückt: Wollen und Ueberlegen haben eng verwandte Ausdrücke, βούλεσθαι (βούλησις) und βουλεύεσθαι (βουλή).[2])

Freilich darf man weder bei Aristoteles noch bei anderen griechischen Philosophen, auch bei den Stoikern nicht[3]) darunter schon unseren Begriff des Willens verstehen. Ohnehin ist ja die Stellung des Willens (βούλησις, προαίρεσις) zum Begehren (ὄρεξις, ἐπιθυμία) und zur geistigen Einsicht in der aristotelischen Seelenlehre nichts weniger als klar. Die Frage, hat Aristoteles überhaupt einen geistigen intellectuellen Willen angenommen, ist meines Erachtens nicht schlechtweg mit ja zu beantworten. Will man ja doch, z. B. Redepenning[4]) auch beim hl. Thomas das Verhältniss von Vernunft und Wille nicht vollständig klargelegt finden.[5])

Hier erhebt sich sofort die Frage: Hat Aristoteles eine Willensfreiheit angenommen oder nicht, gehört er zu den Indeterministen oder den Deterministen? Das Problem in der jetzigen Form wurde im Alterthum überhaupt nicht behandelt, und Schopenhauer bemerkt ganz richtig[6]), die Philosophie der Alten hätte gleichsam noch im Stande der Unschuld die zwei tiefsten Gedankenprobleme der neueren Philosophie sich noch nicht zum Bewusstsein gebracht, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und nach der Realität der Aussenwelt oder dem Verhältnisse des Idealen zum Realen. Den Griechen vor Plato war dieses Problem theilweise entgegengetreten in der Form, ob angeborene oder erlernbare Tugend[7]); bei Aristoteles ist Freiheit

[1]) in *Eth. Nic.* I. II. III, 1–7. — [2]) Schmidt, a. a. O. I, 157. — [3]) Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. S. 150 — [4]) a. a. O. S. 21. — [5]) Vgl. Thom. 1. p. q. 83; 1. 2. qq. 6—17. — [6]) Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 65. — [7]) Schmidt, a. a. O. I, 287.

vor allem Freiheit von äusserem Zwange; ob auch von innerer Nöthigung, wird nicht genügend untersucht. Jedenfalls aber betont Aristoteles weit mehr als Sokrates und Plato die Bedeutung des Willens. Es finden sich bei ihm eingehende Erörterungen der Begriffe *ἑκούσιον*, freiwillig, und *ἀκούσιον*, unfreiwillig.[1]) Er bekämpft[2]) den Satz des Plato, „niemand sei freiwillig böse", indem er die eigene Willensbestimmung betont und sich hiebei auf das allgemeine sittliche Bewusstsein und auf das Verfahren der Gesetzgeber beruft, welche das Böse bestrafen. Er redet von verschuldeter und unverschuldeter Unwissenheit; er führt aus, wie der Charakter des Einzelnen in der freien Selbstbestimmung begründet und darum verschuldet sei. Bei ihm findet sich das viel gegen den Determinismus verwerthete Wort[3]):

„Ein Kranker kann nicht durch sein bloses Wollen ein Gesunder werden. Wohl aber ist er vielleicht durch eigene Schuld, durch Unmässigkeit, Ungehorsam gegen die Aerzte krank geworden, und sein Kranken insofern ein freiwilliges; einen Stein, den man aus der Hand geworfen hat, kann man nicht wieder zurückziehen. Dagegen stand es in unserer Macht, den Stein zu werfen oder nicht zu werfen: Ebenso ist es dem Ungerechten und dem Unmässigen möglich, dies nicht zu werden, und darum sind sie es freiwillig. Wenn sie es aber einmal geworden sind, dann steht es nicht mehr bei ihnen, es nicht zu sein."

Durch diese Betonung der Selbstbestimmung als Hebel der Entwicklung des Menschen wie der Menschheit, sagt Neander[4]) stellt sich Aristoteles jedenfalls in Gegensatz zu jenen, welche die Entwicklung der Menschheit zu einem Naturprocesse machen und überall von Nothwendigkeit reden. Bekannt ist auch das Beispiel aus der aristotelischen Schrift *De coelo*[5]) von dem gleich heftig Hungernden wie Dürstenden, der von Speise und Trank gleich weit entfernt zu keinem Entschlusse kommen kann und so schliesslich in der Mitte zwischen Speise und Trank zu grunde gehen würde.[6]) Allein dieses Beispiel ist nur ganz nebenbei in die Erörterung über den einem jeden Elemente natürlichen Ort eingeflochten und liefert darum keinen Ertrag zur Feststellung der aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit. Dagegen scheint es mir hiefür von Belang zu sein, wenn Aristoteles Affecte, wie Begierde, Zorn, Furcht, Neid, Liebe, Hass, Mitleid, als von dem Willen unabhängig von der sittlichen Beurtheilung ausschliessen will.[7])

---

[1]) *Eth. Nic.* III, 7. 1113 *b* 3 sqq. — [2]) *Eth. Nic.* III, 7. 1113 *b* 13. — [3]) *Eth. Nic.* III, 7. 1114 *a* 15 sqq. — [4]) a. a. O. S. 197 ff. — [5]) II, 13. 295 *b* 32. — [6]) *Καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος (καὶ γὰρ τοῦτον ῥᾳδίως ἀναγκαῖον).* — [7]) Schmidt, a. a. O. I, 287. So *Eth. Nic.* II, 4. 1105 *b* 21 sqq. *λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον*

Den Werth des Willens kannten selbstverständlich auch die alten Griechen; deshalb führten sie z. B. das Böse auf die ὕβρις zurück. Und Demokrit[1]) sagt, das Gute bestehe nicht darin, dass man nicht Unrecht thue, sondern darin, dass man es auch nicht thun wolle. Aber erst Aristoteles hat die Bedeutung des Willens im Unterschiede von der Einsicht zuerst theoretisch mit voller Schärfe geltend gemacht, die praktischen Tugenden von den dianoëtischen unterschieden, und ist dadurch in den Augen sehr vieler[2]) der Begründer des Indeterminismus geworden. Auch Luther betrachtet den Aristoteles als einen Vertreter des *liberum arbitrium* und ist begreiflicherweise schon deswegen allein nicht günstig auf ihn zu sprechen.

„Lumen illud naturae", sagt er[3]), „sc. Aristotelem, qui vere ἀπολλύων i. e. perdens et vastator ecclesiae in universitatibus regnat . . . auctoritate et studio Thomae elevatus regnat resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes morales et philosophiam naturalem et triceps sc. Cerberus, imo tricorpor Gerion!"

Anderswo[4]) nennt er den Aristoteles geradezu „Thomistarum deus!"

Nach Plato (im „Staate" und im *Phaedrus*) würde eine That vor dieser Lebenszeit, also eine ideale Urthat das zeitliche Leben der Seelen bestimmen. Allein mit dieser bestimmenden Urthat lässt es sich kaum vereinigen, wenn Plato, der begeisterte Erzieher, soviel auf den Einfluss der Pädagogik hält. Es fehlt dem idealen Entwurfe über Freiheit und Nothwendigkeit, wie ihn Plato gibt, die consequente Durchführung im Realen, sagt mit Recht Trendelenburg.[5])

Der nämliche scharfsinnige Denker macht auf einen für die aristotelische Haltung in der Frage über die Willensfreiheit sehr wichtigen Umstand aufmerksam.[6]) Aristoteles erkennt durchweg dem Einzelwesen volle Substantialität zu; dies müsste für ihn eigentlich ein Motiv sein, den Indeterminismus zu acceptiren. Denn in allen jenen Systemen, welche den Determinismus enthalten, wird den Einzelwesen die volle Substantialität durchweg abgesprochen. Allein man darf andererseits wieder nicht vergessen, dass, wenn Aristoteles consequent an seiner einen stetigen Bewegung festhalten würde, die durch das ganze All hindurchgeht, eben in allen Veränderungen der Einzelwesen nur diese eine Bewegung des Alls, und nicht die eigene

χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον . . . κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα . . . ἔτι ὀργιζόμεθα καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.

[1]) *Fr.* 109. — [2]) z. B. auch Schmidt, a. a. O. I, 163. — [3]) in *Op. lat. var. arg.* vol. 5. p. 335 cura Schmidt, Erl. et Francof. — [4]) Ibid. vol. 6 p. 402 c. Schmidt, Erl. et Francof. — [5]) a. a. O. II, 149. — [6]) a. a. O. II, 154.

des Individuums, das Entscheidende und Bestimmende wäre.[1]) Aber Aristoteles hält eben nicht consequent daran fest. Bei Aristoteles bringt die Gewöhnung eine Art von zweiter Natur (ἕξις) hervor, aber es geht die Naturanlage (φύσις) voran, die beinahe nach Art einer göttlichen Gabe betrachtet wird. Aristoteles aber untersucht nicht, inwiefern sich bei der durch Gewöhnung erworbenen Tugend das von Natur Gegebene und darum Nothwendige zu dem Eigenen, Erworbenen verhält. Ferner sieht Aristoteles in dem Vorgange der Ueberlegung die freie Wahl; er erkennt auch, wie die Begierden das Denken hindern können, so dass man das sittliche Ziel gar nicht erkennt. Es könnte daher, und dies untersucht Aristoteles eben nicht mehr, bei der Ueberlegung das Ausschlaggebende für den Entschluss möglicherweise von einer fremden, vielleicht unbekannten Ursache der Natur bestimmt werden, und die freie Wahl nur Schein sein.[2]) Aristoteles hat die Lehre von der Freiheit weder metaphysisch scharf begrenzt, noch im vollen psychologischen Zusammenhang dargelegt, wie dies Plato thut. Doch mag er sich mit dem Beispiele Kant's trösten, der die sittliche Freiheit nur als ein Postulat der praktischen Vernunft einzuführen vermag, und den Schiller in dem Gedichte „Die Philosophen" deshalb also reden lässt:

„Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt, »du kannst, denn du sollst«."

Der Lehrling antwortet allerdings darauf:

„Dacht ich's doch, wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein."

Redepenning[3]) meint, die Schwierigkeiten in der aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit fänden sich auch in der Freiheitslehre des hl. Thomas von Aquin, der hierin stark von Aristoteles beeinflusst sei. Doch können wir diese Untersuchung hier nicht weiter verfolgen. Man vergleiche über die Moralphilosophie bei Thomas von Aquin die Auseinandersetzung zwischen Glossner und Frohschammer, im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.[4])

Gehört also Aristoteles zu den Deterministen oder zu den Indeterministen? Schmidt[5]) ist der Anschauung, dass Aristoteles mehr Indeterminist, Plato mehr Determinist sei. Zu den Deterministen, wie es die Stoiker waren, die aber die menschliche Zurechnungsfähigkeit damit zu vereinigen suchten — ihre Stellung in dieser Frage

[1]) Vgl. dazu Thom., *Cont. gent.* III., cc. 82 - 87. — [2]) Trendelenburg, a. a. O. II, 156. — [3]) a. a. O. S. 23. [4]) IX. (1895) 269. — [5]) a. a. O. I, 287.

ist nicht ganz klar —, gehört Aristoteles jedenfalls nicht. Wenn man sich aber vor Augen führt, dass der Indeterminismus eigentlich nur vom Standpunkte eines entschiedenen Theismus aus gerechtfertigt werden kann, in welchem ein absolut freier Gott Schöpfer und Erhalter der Welt ist, in dessen Weltregierung der freie Wille des Menschen seine Stelle findet, von dem der menschliche Geist ein Abbild ist usw., so wird es wiederum schwer, den Aristoteles so unbedingt auf die Seite der Indeterministen zu stellen. Es handelt sich übrigens bei dem Streite, ob Determinismus, ob Indeterminismus, vielfach nur um leeren Wortstreit, weil man sich nicht vorher über die präcise Bedeutung der dabei in Betracht kommenden Termini verständigt hat. Es wird kein Vertreter des Indeterminismus leugnen, dass der Mensch in seinen Willensentschlüssen abhängig ist von dem irrthumsfähigen Erkennen und beeinflusst wird von Gefühlen und Neigungen. Aber jederzeit wird er festhalten, dass es trotzdem in der Macht der menschlichen Persönlichkeit steht, sich immer mehr unabhängig zu machen und seinen Willen zu vervollkommnen. Vielleicht hat bezüglich der aristotelischen Stellung in der Frage der Willensfreiheit Hemann das Richtige getroffen, wenn er sagt[1]):

„Aristoteles lehrt zwar die Willensfreiheit, ist aber kein Indeterminist, und andererseits lehrt er den strengsten Determinismus und leugnet doch keineswegs die Willensfreiheit, sondern sucht sie eben durch seinen Determinismus zu begründen."

Wir selber aber bleiben bezüglich dieser Frage bei dem *non liquet*, „es ist nicht genügend klar", was für so manche aristotelische Frage gilt.

[1]) Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig. 1887. S. 5.

(Fortsetzung folgt.)

# Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz.

Von Dr. phil. Roman Niestroj in Köln a. Rh.

(Schluss.)

Wir haben bisher gesehen, dass die Determination des Willens durch die Vernunft die Freiheit des Willens aufhebt. Das andere Erforderniss der Freiheit, die Zufälligkeit der Handlungen, d. h. die Möglichkeit, dass statt der gewählten Willensrichtung auch eine andere eintreten könnte, besteht ebenfalls nicht. Schliesslich bleibt uns übrig zu beweisen, dass auch die Spontaneität der Seele, die „determinatio per se", nach der „jede einfache, d. h. wirkliche Substanz die wirkliche Ursache ihres ganzen inneren Handelns sein muss und, im streng metaphysischen Sinne gesprochen, ihr überhaupt kein anderes Handeln und Leiden eigen ist als das, welches sie selbst hervorbringt" [1]) sich in eine „determinatio aliunde" verwandelt.

„Die Dinge, welche begrenzt sind, wie alles, was wir sehen und durch Erfahrung kennen," so behauptet Leibniz, „sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein nothwendig macht, da es klar am Tage liegt, dass Zeit, Raum und Stoff, in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles gleichgiltig, auch ganz andere Bewegungen und Gestalten in einer ganz anderen Ordnung annehmen konnten. Man muss also den Grund für das Dasein der Welt, die aus der gesammten Zusammenfügung der zufälligen Dinge besteht, aufsuchen, und zwar muss man ihn in der Substanz suchen, welche den Grund ihres Daseins in sich selbst trägt und daher nothwendig und ewig ist." [2])

Diese Substanz ist Gott. Gott ist also die Quelle alles Seienden. [3]) Alles Seiende ist nun unter einander wohl verknüpft und aneinander angepasst. [4]) Jedoch besteht diese Verknüpfung nach Leibniz nicht in einer gegenseitigen Einwirkung der Substanzen, denn die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- und austreten könnte [5]), sondern in einer idealen Einwirkung durch die Vermittlung Gottes. [6]) Gott findet nämlich bei der Vergleichung zweier Monaden in jeder Gründe, die ihn nöthigen, die zweite der ersten anzupassen. [7]) Durch diese Anpassung

[1]) *Théod.* III. § 400. — [2]) *Théod.* I. § 7. — [3]) *Monad.* § 43. — [4]) *Monad.* § 39. — [5]) *Monad.* § 7. — [6]) *Monad.* § 51. — [7]) *Monad.* § 52.

aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle übrigen wird jede Substanz ein beständiger lebender Spiegel des Universums.[1]) Demnach ist also die Anlage der einzelnen Monade und ihre Beziehung zu allen übrigen von Gott genau bestimmt und geregelt.

„Und hat Gott einmal gewählt, so muss," wie Leibniz sich ausdrückt, „anerkannt werden, dass alles in seiner Wahl befasst ist, und dass nichts daran geändert werden kann, da er, der die Dinge nicht stück- und fetzenweis regeln kann, alles vorhergesehen und ein für allemal geregelt hat . . ."[2])

Damit stimmt völlig überein, wenn von Leibniz ausgesprochen wird, dass alles im Menschen wie überall im voraus sicher und bestimmt, und die menschliche Seele eine Art geistiger Automat sei.[3])

„Unsere Willensacte sind daher," wie Zeller richtig aus dem Gedankengange der L.'schen Philosophie schliesst, „nichts Anderes als das natürliche Erzeugniss unserer Individualität und ihrer Entwicklung, so wie diese mit Rücksicht auf den ganzen Weltzusammenhang von Hause aus angelegt ist, eine Folge, welche unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar eintreten musste; die menschliche Seele ist »eine Art von geistigem Automat«, ihre Thätigkeiten spielen sich mit unwandelbarer Sicherheit ab, wie sie seit dem ersten Moment ihres Daseins präformirt sind."

Wenn also alle Willensacte wie alle Vorgänge in der Seele überhaupt von Gott präformirt sind, so verkehrt sich die Erklärung des Freiheitsbegriffes nach Leibniz in sein Gegentheil; denn wenn L. sagt:

„Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel si intelligens sit liberum est, quatenus determinatur aliunde, eatenus servit seu est coactum,"

so können wir „liberum" = „coactum" setzen, da die Willensacte der menschlichen Seele von Gott herrühren, mithin: „determinantur aliunde."

Aus dem Vorstehenden lässt sich schon entnehmen, dass Leibniz ein strenger Determinist ist. Von einer Willensfreiheit kann bei ihm nicht die Rede sein.

Aber auch andere wichtige Principien seines Systems lassen ihn als Deterministen erscheinen, der nur durch Inconsequenz eine Wahlfreiheit herausconstruirt. Das ist vor allem der Fundamentalsatz des zureichenden oder bestimmenden Grundes. Er nennt ihn

„das grosse Princip, wonach nichts geschieht, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gibt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, *a priori* zu begründen, weshalb etwas gerade so und in keiner anderen Weise existirt. Es gilt für alle Begebenheiten und duldet keine Ausnahme."[4])

Da nun „alles weislich mit einander verknüpft ist"[5]) und die Gegenwart schwanger mit der Zukunft ist"[6]), so sind auch die Willensimpulse und Handlungen des Menschen eine fortlaufende Kette von Ursachen und

[1]) *Monad.* §§ 56. 63. — [2]) *Lettre à Mr. Coste* O. P. p. 447. — [3]) *Théod.* I. § 52. III. § 403. — [4]) *Théod.* I. § 44; *Monad.* § 32. — [5]) *Th.* I. § 54. — [6]) *Réplique aux réflexions.* O. P. p. 186.

Wirkungen. Der letzte oder zureichende Grund der Dinge ist aber Gott [1]), als die Quelle alles Seienden. [2]) Dann sind auch die einzelnen Willensacte der menschlichen Seele von Gott abhängig und vorhergesehen. Sie werden nie anders verlaufen, als sie Gott präformirt hat. Auf diese Weise hat bei der unbedingten Geltung des Princips des zureichenden Grundes die Willensfreiheit keinen Raum.

Ebenso steht der Freiheit des Willens das Continuitätsgesetz, das aus dem Principe des zureichenden Grundes folgt, entgegen. Jede Substanz ist nach Leibniz in einer beständigen Veränderung seiner Zustände begriffen. Diese findet nicht durch einen plötzlichen Uebergang, sondern allmählich statt.

„Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten Grundsätze, dass die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies das Continuitätsgesetz genannt!“ [3]) „Ihm zufolge geht man immer durch einen mittleren Zustand vom Kleinen zum Grossen und umgekehrt, sowohl den Graden wie den Theilen nach; und es entsteht eine Bewegung niemals aus der Ruhe, noch geht sie anders dazu über, als durch eine noch kleinere Bewegung, wie man niemals eine Linie oder Länge zu Ende läuft, ehe man eine kleinere Linie zurückgelegt hat!“ [4])

Ein *vacuum formarum* existirt im Universum nicht. [5]) Dasselbe Gesetz findet auch Anwenduug auf die Seelenzustände.

„Jeder Zustand der Seele ist ein derartiger, dass der Unterschied von dem einen gegen den anderen immer nur der Unterschied eines mehr oder weniger sinnlichen oder mehr oder weniger vollkommenen oder umgekehrt ist oder gewesen ist, was ihren vergangenen oder zukünftigen Zustand ebenso erklärlich als ihren gegenwärtigen macht. Auch bei einer noch so geringen Ueberlegung merkt man hinlänglich, dass dieses vernunftgemäss ist, und ein Sprung von dem einen Zustand zu einem anderen, unendlich verschiedenen nicht natürlich sein kann!“ [6])

Die Continuität im Seelenleben wird durch die kleinen Vorstellungen („petites, insensibles, perceptions“) vermittelt, die wir nach Leibniz' Ueberzeugung in unserer Seele haben, ohne dass wir uns ihrer bewusst werden,

„weil diese Eindrücke entweder zu unbedeutend und zu zahlreich und einförmig sind, so dass sie nichts Unterscheidendes an sich haben!“ [7])

Dass sie wirklich vorhanden seien, beweise schon der Umstand, dass man „niemals so fest schläft, dass man nicht irgend eine schwache und verworrene Empfindung hätte, und würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt, wenn man nicht eine gewisse Wahrnehmung seines Anfangs hätte, der freilich geringfügig ist!“ [8])

Diese in unserem Innern aufgehäuften kleinen Vorstellungen setzen nun ihre Wirksamkeit fort, vermischen sich mit neu hinzukommenden

[1]) *Monad.* § 45. – [2]) *Monad.* § 43. — [3]) *Nouv. ess.* Avant. Prop. O. P. p. 198. — [4]) *Nouv. ess.* Avant. Prop. l. c. — [5]) *Nouv. ess.* Avant. Prop. O. P. p. 199. — [6]) *Nouv. ess.* Av. Pr. p. 199. — [7]) *Nouv. ess.* Av. Pr. p. 197. — [8]) *Nouv. ess.* Av. Pr. l. c.

und bilden und bezeichnen auf diese Weise das bestimmte Individuum.[1]) Und wie die bemerkbaren Vorstellungen aus den kleinen unbemerkbaren hervorgehen, so auch die Handlungen.

„Alle Eindrücke haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen sind nicht immer bemerkbar; dass ich mich lieber dahin als dorthin wende, geschieht sehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (»par un enchaînement de petites impressions«), deren ich mir nicht bewusst bin, und die mir diese Bewegung angenehmer machen als jene."

Auf den Einfluss der kleinen Eindrücke führt L. das Zustandekommen aller unserer unwillkürlichen Handlungen, „und selbst unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die auf unsere Entschlüsse so viel Einfluss haben, stammen daher." Sie bestimmen uns nach L.' Ansicht bei vielen Vorfällen, ohne dass man daran denkt, und täuschen den grossen Haufen durch den Schein einer Gleichgewichtsindifferenz. Er tadelt diejenigen, die auf diese unmerklichen Neigungen keine Acht haben, indem er sich so ausdrückt:

„Wer diese Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Physik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede stellen; solche Idioten gibt es auch unter den Moralisten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirksamkeit der kleinen Vorstellungen übersehen, die allemal nach der einen oder anderen Seite unsere Neigungen entscheiden."[2])

Damit ist die Willensfreiheit ausgeschlossen, und es hat keine Bedeutung, wenn Leibniz seine Erörterungen hierüber mit den Worten schliesst:

„J'avoue pourtant que ces impressions font pencher, sans nécessiter;"[3]) denn, wie wir oben auseinander gesetzt haben, können die Handlungen des Menschen nie anders ausfallen, wie sie in Wirklichkeit ausfallen.

Völlig widerstrebt der Willensfreiheit die prästabilirte Harmonie Der ganze Vorstellungslauf einer Monade beruht nach Leibniz auf innerer Causalität und Continuität, denn „die Monaden haben keine Fenster." Eine äussere Einwirkung kann also nie stattfinden. Doch dann entsteht die Frage: Wie erklärt sich die factische Wechselbeziehung der Dinge?

In einer Reihe von Aufsätzen behandelt unser Philosoph diese Frage und kommt zu einer von der früheren Philosophie abweichenden Auffassung. „Die wechselseitige Einwirkung, den Weg der gewöhnlichen Philosophie" verwirft er, „da man sich von stofflichen Theilchen, die aus einer der Substanzen in eine andere übergehen könnten, keine Vorstellung machen kann."[4]) Auch weist er die Ansicht der Cartesianer zurück, die die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele in der Weise erklärt hatten, dass Gott bei jedem Acte unseres Willens die entsprechende Körperbewegung und bei jeder Erregung unseres körperlichen Sinnes die entsprechende Vorstellung in unserer Seele hervorbringt.

[1]) l. c. – [2]) *Nouv. ess.* lib. II. ch. I. § 15. [3]) *Nouv. ess.* l. c. – [4]) *Second éclaircissement du système de la communication des substances:* O. P. p. 133.

„Das heisst, den *Deus ex machina* bei einer gewöhnlichen und natürlichen Sache eingreifen lassen, bei der Gott vernünftigerweise nur in der Art mitwirken dürfe, wie er bei allen anderen natürlichen Dingen mitwirkt.“ [1])

Leibniz erklärt die Wechselbeziehung des Körpers und der Seele durch „den Weg der prästabilirten Harmonie vermittelst eines vorgreifenden göttlichen Kunststückes, das gleich bei Anbeginn jede von diesen Substanzen so vollkommen gebildet und mit solcher Genauigkeit regulirt hat, dass sie, indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, danach mit der anderen zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besonderen Hand dabei anlegte.“ [2])

Die prästabilirte Harmonie passt völlig in den Rahmen der Monadenlehre, besonders in der Anschauung von der Undurchdringlichkeit der Monade, die er mit folgenden Worten ausspricht:

„Auch lässt sich durch kein Mittel erklären, wie eine Monade in ihrem Innern durch ein anderes erschaffenes Ding beeinflusst oder verändert werden kann, da man weder etwas in sie übertragen noch sich in ihr eine innere Bewegung vorstellen kann, welche da drinnen erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden kann.“

Kuno Fischer befindet sich daher mit seiner Auffassung über die Leibniz'sche prästabilirte Harmonie in einem grossen Irrthum. Er spricht sich über dieselbe also aus:

„Er (Leibniz) kann nur begreifen, dass Seele und Körper von Natur eines sind; die herkömmliche Philosophie kann nur begreifen, dass Seele und Körper von Natur schlechthin entgegengesetzt sind. Wie wird sich Leibniz dieser gebräuchlichen Vorstellungsweise einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichsam seinen Begriff des Körpers, er lässt den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, wie es den anderen zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was das Facit der Rechnung ausmacht, dass zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung stattfinde, dass diese Uebereinstimmung in beiden ursprünglich gegründet sei.“ [3])

Hagemann hat vielmehr recht, wenn er aus der prästabilirten Harmonie die Consequenz zieht, dass bei der Auffassung Körper und Seele von einander räumlich getrennt existiren könnten, ohne dass die Harmonie zwischen ihnen gestört wäre.[4]) Sollen nun Körper und Seele nach dem System der prästabilirten Harmonie existiren und in keinen Conflict gerathen, so müssen alle ihre Thätigkeiten, mithin auch die Willensacte, von Gott den Gang ihrer Entwicklung angewiesen erhalten, und es darf keine, auch noch so geringe Abweichung stattfinden, denn sonst würde nicht allein eine Unordnung in der Entwicklung der zu Seele und Körper vereinigten Monaden entstehen, sondern auch in dem Gange des Weltganzen, da ja jede Monade nach ihrem Gesichtspunkte das Universum abspiegelt.

[1]) *Second éclarcissement.* O. P. p. 134. — [2]) *Troisième éclarcisement.* O. P. p. 135. — [3]) l. c. p. 378. — [4]) *Métaph.* p. 137.

In dem Falle würde ein nachträgliches Eingreifen Gottes erforderlich sein, um die gestörte Harmonie wiederherzustellen, was aber die prästabilirte Harmonie unnöthig machen soll. Durch diesen Fundamentalsatz ist also der strengste Determinismus ausgesprochen. Die prästabilirte Harmonie lässt in der Seele Vorgängen keinen Raum, die nicht von Anfang an in ihr angelegt sind. Mithin wickeln sich die einzelnen Willensacte des Menschen genau so ab, wie Gott es im Anfang bestimmt hat. Wenn nun Leibniz die menschliche Seele einen Automaten nennt, so ist das nach diesem System richtig und consequent. Inconsequent und unverständlich dagegen ist seine Behauptung, dass die Harmonie der Freiheit nicht nur keinen Abbruch thue, sondern ihr sogar äusserst günstig sei; denn nach diesem Systeme hänge alles, was in der Seele vorgehe, nur von ihr allein ab.

„Und da ihr nächstfolgender Zustand," so fährt L. fort, „nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande herrührt, so darf ich wohl fragen, ob man ihr eine grössere Unabhängigkeit gewähren könne." [1])

Wie kann Leibniz aber von einer Unabhängigkeit der Seele sprechen, nachdem er kurz vorher die Ansicht ausgesprochen hat, dass dem System der prästabilirten Harmonie zufolge Gott die Seele gleich im Anbeginn so geschaffen habe, dass sie sich das der Reihe nach hervorbringen und vorstellen müsse, was im Körper geschehe, und wonach der Körper ebenfalls derart geschaffen worden sei, dass er von selbst thun müsse, was die Seele gebiete? [2])

Schliesslich hindert der Optimismus unseres Philosophen das freie Zustandekommen der Willensacte.

Gott ist der erste Grund aller Dinge (Dieu est la première raison des choses) [3]); er hat den unendlich complicirten und bewunderungswerthen Weltplan festgesetzt. Seinem Verstande schweben alle möglichen Welten vor. Zwischen diesen Möglichkeiten, die sämmtlich nach dem Dasein verlangen, entsteht in dem Verstande Gottes ein Streit und zwar ein idealer d. h. ein Kampf von Gründen. [4])

„Die göttliche Weisheit", so spinnt Leibniz diesen Gedanken weiter fort, „nicht zufrieden, alle Möglichkeiten einfach zu erfassen, ergründet dieselben, vergleicht sie und wägt sie gegen einander ab, um den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, ihre Stärke und Schwäche, ihre guten Seiten und ihre üblen Seiten abzuschätzen. Sie geht sogar über die endlichen Verbindungen hinaus; sie bildet eine Unendlichkeit von möglichen Aufeinanderfolgen im Universum, die jede eine Unendlichkeit von Geschöpfen enthalten. Und durch dieses Mittel vertritt nun die göttliche Weisheit alle Möglichkeiten, die sie bereits abgesondert in's Auge gefasst hatte, in ebenso viel umfassende Systeme und vergleicht dann diese unter sich." [5])

[1]) *Th.* I. § 63 sq. — [2]) *Th.* I. § 62. [3]) *Th.* I. § 7. — [4]) *Th.* II. § 201. [5]) *Th.* II. § 225.

Das Ergebniss dieser Vergleichungen und Betrachtungen ist die Wahl des Besten („le choix du meilleur"). [1]) Würde Gott nicht nach dem Principe des Besten („selon le meilleur") seine Wahl treffen, so würde man nicht begründen können, warum die Dinge gerade so gemacht worden sind und nicht anders!" [2]) Dann würden ferner

„nicht nur andere Anlass haben zu tadeln, was er thut, sondern, was schlimmer ist, Gott selbst würde nicht mit seinem Werke zufrieden sein: er würde sich die Unvollkommenheit derselben zum Vorwurf machen, was gegen die höchste Glückseligkeit der göttlichen Natur ist!" [3])

Nachdem aber in den Dingen alles ein für allemal im voraus geordnet ist, so kann nichts mehr geändert werden. [4]) Sagt doch unser Philosoph ausdrücklich:

„Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois chosi, rien n'y peut être changé!" [5])

An einer anderen Stelle heisst es:

„Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer, que tout est compris dans son choix, et que rien ne saurait être changé, puisqu'il a tout prévu et reglé une fois pour toutes!" [6])

Hier noch den Begriff der Freiheit in Anwendung zu bringen heisst denselben verkehren. Wenn trotzdem Leibniz ausspricht, dass bei dieser Vorausanordnung Gottes die Freiheit bestehen bleibe, indem die Vorausanordnung den Willen nicht zu einem Entschluss zwinge, sondern nur geneigt mache [7]), so ist das eine Spitzfindigkeit, mit der er nichts erreicht. Damit will er wieder den Unterschied zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit anbringen. Doch hier heisst es absolute und unbedingte Nothwendigkeit und nicht blos Zufälligkeit oder gar Freiheit anerkennen.

Durch den Optimismus ist auch die Willensfreiheit Gottes beschränkt. Gottes Wille entscheidet sich nie ohne Grund.

„Ich räume," so sagt Leibniz, „die unumschränkte Freiheit Gottes ein, aber ich verwechsle dieselbe nicht mit der nach beiden Seiten gleich grossen Gleichgiltigkeit, wonach er ohne Grund handeln könnte!" [8])

Dieser Grund ist, wie wir vorher schon erörtert haben, die Vorstellung des Besten. Wir würden nach der Ansicht des Philosophen der Weisheit, Güte und den übrigen unendlichen Vollkommenheiten Gottes Abbruch thun, wenn wir annähmen, Gott würde nicht durch das Beste bestimmt. [9])

---

[1]) *Th.* l. c. — [2]) *Principes de la nature et de le grâce.* § 10. — [3]) *Th.* II. § 201. — [4]) *Principes de la nature et de la grâce.* § 13. — [5]) *Th.* III. § 247. — [6]) *Lettre à M. Coste.* O. P. p. 447. — [7]) *Th.* I. § 43. — [8]) *Th.* II. § 199. — [9]) *Nouv. ess.* II. c. 21. § 49.

„Indessen darf diese Wahl", so fährt Leibniz fort, „so sehr auch der Wille dabei bestimmt sein mag, doch nicht im eigentlichen Sinne absolut nothwendig genannt werden, da das Uebergewicht der bewussten Güter den Willen lenkt, ohne ihn zu zwingen." [1])

Auch hier soll die Annahme einer moralischen Nothwendigkeit den Begriff der Freiheit retten. Und doch fügt Leibniz sogleich hinzu:

„Mag auch, alles in Betracht gezogen, diese Lenkung bestimmend sein und seine Wirkung niemals verfehlen." [2])

Bei einer derartigen Abhängigkeit des Willens kann doch von Willensfreiheit nicht gesprochen werden, zumal da nach Leibniz' Ansicht nichts mehr geändert werden kann, nachdem Gott einmal gewählt hat. [3])

Doch wie sind dann die Wunder aufzufassen, in denen sich die Freiheit Gottes documentirt? Unser Philosoph sucht sie durch die Unterscheidung zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten zu halten. Doch diese Unterscheidung ist, wie wir oben ausgeführt haben, hinfällig. Nach dem Gedankenzuge der Leibniz'schen Philosophie gibt es einfach keine Wunder, da nichts geschieht, was nicht aus der Anlage des Weltplanes hervorkommt. Da nun der Weltlauf auf einer göttlichen Vorausanordnung besteht, da bei dieser Vorausanordnung alles Einzelne berücksichtigt, und da alsdann nichts mehr geändert werden kann, so müssen auch die Wunder im Weltplane vorhergesehen sein. Dann sind sie aber Erfolge, die in der Welt, sowie sie einmal sind, an diesem Orte eintreten mussten. Sie sind, wie Zeller richtig ausführt, durch den ganzen Weltenlauf vorbereitet, sind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz festgeschlossenen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen darstellt, sie haben ihren zureichenden Grund in allem Vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles Folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzusammenhang begründet ist, das ist kein Wunder, sondern ein Naturereigniss; es kann nicht aus dem Eingreifen einer ausserweltlichen Ursache in den Naturlauf, sondern nur aus natürlichen Ursachen und Wirkungen erklärt werden. Die Wunder widersprechen seinem Systeme, dessen erster Grundsatz ist, dass alles seinen zureichenden Grund haben müsse, in einem Systeme, welches die Welt nur als ein zusammenhängendes Ganzes zu begreifen weiss, in dem nichts mehr geändert werden dürfe, sobald es gewählt ist.

Doch damit lässt sich die absolute Freiheit des göttlichen Willens nicht vereinbaren. Diese Auffassung widerspricht auch der hl. Ueberlieferung, die uns von Wundern ohne Zahl berichtet.

Wenn wir die Auffassung der Willensfreiheit Leibniz' überblicken, so finden wir, dass dieselbe viele Widersprüche in sich enthält. Entsprechend den Grundprincipien seines Systems huldigt er dem strengsten

[1]) *Nouv. ess.* l. c. — [2]) *Nouv. ess.* l. c. — [3]) O. P. p. 477.

Determinismus, dem zufolge ein freies Handeln des Menschen unmöglich ist, da dasselbe den regelmässigen Weltlauf verwirren musste, in welchem alles bis in das kleinste durch einen nothwendigen Causalnexus verkettet ist. Deshalb wird auch die menschliche Seele mit richtiger Consequenz ein geistiger Automat genannt, in welchem alles vorher angelegt ist und sich genau so abwickelt, wie es der Urheber gewollt hat. Bei der Behandlung ethischer Fragen hingegen führt Leibniz einen Freiheitsbegriff ein. Er beruht nach ihm auf der Spontaneität der Seele und der Abhängigkeit des Willens von den übrigen Innenzuständen der menschlichen Seele, besonders auf der Abhängigkeit des Willens von der Vernunft. Ist ja doch der Grad der Freiheit des Menschen abhängig von dem Grade der Erleuchtung der Vernunft. Je weiser jemand ist, um so mehr lässt er sich von der Vernunft leiten, und um so freier ist er. Gott, der Weiseste, ist am freiesten. Anderseits will unser Philosoph den Willen nicht in völlige Abhängigkeit von der Vernunft gesetzt wissen. Deshalb construirt er einen Unterschied zwischen metaphysischer oder absoluter und hypothetischer oder moralischer Nothwendigkeit. Letzterer unterliegen, wie überhaupt alle Erfahrungsthatsachen, so auch die Willensacte. Die moralische Nothwendigkeit bewirkt nun nicht einen Zwang, sondern nur eine Neigung. Die Gründe, die der Verstand dem Willen vorhält, nöthigen letzteren nicht, sondern erzeugen in ihm nur eine Neigung, so oder so zu handeln. Doch da diese Gründe nach Leibniz' Ueberzeugung den Willen sicher und untrüglich bestimmen und nie ihre Wirkung hervorzubringen verfehlen, so löst sich dieser Unterschied in nichts auf. Jegliche Freiheit des Willens fällt fort. Was Leibniz Freiheit nennt, ist völlig identisch mit Nothwendigkeit. Deshalb fallen auch aus dem Rahmen seiner Philosophie die Bemerkungen heraus, die er über die Vorausrüstung des Geistes und Stählung des Willens durch Erziehung und Selbstzucht ausspricht. In einem völlig unlösbaren Widerspruch mit der so oft betonten Abhängigkeit des Willens von der Vernunft steht die Behauptung, dass für das wahre Glück weniger Erkenntniss mit mehr gutem Willen genüge, so dass der grösste Idiot ebenso gut dazu gelangen könne als der Gelehrteste und Gescheidteste. Wie kann ferner nach dem Leibniz'schen Determinismus eine Anrechnung des Guten und des Bösen stattfinden? Nach ihm müssten die Handlungen und Charaktere aller Einzelnen, und mögen sie noch so ruchlos und verkehrt sein, die nothwendige Folge natürlicher Ursachen sein, sie wären als Bedingungen des menschlichen Daseins aufzufassen. Das moralisch Böse, das ein Mangel, ein Zurückbleiben hinter der sittlichen Aufgabe (nach Leibniz) ist, muss als etwas Nothwendiges erklärt werden, da es ja in der nach reiflicher Abwägung geschaffenen besten Welten besteht. Dies gibt auch Leibniz selbst zu, wenn er sagt[1]:

[1]) *Th.* I. § 124.

„Gott kann bewirken, dass die Tugend in der Welt ohne jede Beimischung von Laster besteht, und sogar: er kann es mit Leichtigkeit bewirken. Da er aber das Laster zulässt, so muss wohl die Ordnung des Weltalls, die er als vorzüglicher denn jeden anderen Plan befunden hat, dies verlangt haben. Daraus, dass es nicht möglich ist, es besser zu machen, muss gefolgert werden, dass es nicht gestattet ist, es anders zu machen."

Indessen sei die Nothwendigkeit des Lasters nur eine hypothetische, moralische. Doch wenn Leibniz kurz darauf die Behauptung ausspricht:

„Gott müsste von allen Dingen das wählen, was zusammen die beste Wirkung gab, und da das Laster durch diese Pforte eingetreten ist, so würde Gott nicht vollkommen gut, vollkommen weise gewesen sein, wenn er es ausgeschlossen hätte"[1]), so ist die Unterscheidung zwischen absoluter und moralischer Nothwendigkeit auch hier hinfällig. Auch die Existenz des Lasters unterliegt bei dieser Auffassung Leibniz' einer absoluten Nothwendigkeit. Aber nicht nur als eine nothwendige und unvermeidliche Bedingung der besten Welt gilt unserem Philosophen das sittlich Böse, sondern er erklärt auch ausdrücklich, dass es in den göttlichen Weltplan aufgenommen worden sei, um die Gesammtsumme des Guten zu vermehren, indem aus dem Bösen überwiegendes Gutes hervorgehe, wie aus der Sünde Adam's die Erlösung durch Christus[2]) und aus dem Frevel des Sextus Tarquinius die Begründung des römischen Freistaates.[3]) Alsdann ist das moralisch Böse nichts Verwerfliches, vielmehr ist es etwas zur Vollkommenheit des Universums Nothwendiges, denn fehlte es, so wäre die Welt nicht die beste. Damit fiele denn auch die Verantwortlichkeit der Menschen, die Bestrafung ihrer bösen Handlungen und Belohnung ihrer guten Handlungen weg. Deshalb nimmt Leibniz ganz inconsequent die ewige Verdammniss[4]) an. Wie kann er dann aber das Böse als etwas durchaus zum besten Weltplan Nothwendiges auffassen? Um diesem Widerspruch zu entgehen, setzt er an Stelle einer wirksamen Vorherbestimmung eine blose Zulassung des Bösen, wie sie eigentlich in seinem Systeme keinen Raum findet, und im Zusammenhange damit die Unterscheidung zwischen dem vorhergehenden, auf das Heil aller Menschen gerichteten, und dem nachfolgenden, die Verdammniss der Mehrzahl mit einschliessenden Willen Gottes.[5])

Mit seiner Ansicht über die Willensfreiheit geräth Leibniz, wie wir auseinandergesetzt haben, in unlösbare Widersprüche, aus denen er sich vergebens herauszuwickeln bemüht. Oft hilft er sich, besonders bei der Behandlung ethischer Fragen, in der Weise, dass er mit einem Freiheitsbegriff operirt, der seinem ganzen Systeme widerspricht. Damit beweist er eben selbst, dass seine Auffassung der Willensfreiheit eine unhaltbare ist. Der grosse Fehler, den er bei ihrer Bestimmung macht, ist der,

[1]) *Th.* l. c. — [2]) *Th.* I. § 10. — [3]) *Th.* III. § 413 sqq. — [4]) *Th.* I. § 81. — [5]) *Th.* I. § 80, II. § 119.

dass er unter Willensfreiheit die Abhängigkeit des Willens von der Vernunft versteht. Dieses Abhängigkeitsverhältniss bewirkt, dass der Wille sich stets für das als besser Erkannte entscheiden muss. Das als besser Erkannte ist nach Leibniz der zureichende Grund für die Willensentschlüsse. Doch damit verwechselt er das Begehren und das Wollen. Er lässt den Willen in dem Begehrungsvermögen aufgehen, und dann ist es natürlich, dass das Begehren unmittelbar in Thätigkeit übergeht, oder bei widerstrebenden Begierden die stärkere den Sieg davonträgt. Fassen wir aber den Willen als ein besonderes, von allen anderen verschiedenes Grundvermögen der Seele, und die Willensfreiheit als das Unabhängigsein von jeder Nöthigung, äusserer wie innerer, auf, dann ist eben der Wille der zureichende Grund, der über die Ausführung oder Nichtausführung eines Entschlusses in letzter Instanz entscheidet und sich auch gegen das stärkere Motiv oder die bessere Einsicht entscheiden kann. Sicherlich nicht ist die Willensfreiheit eine absolute und durchaus unabhängige, sondern sie hat wegen der Beschränkung des menschlichen Geistes ihre Grenzen. Sie ist einerseits abhängig von den Erkenntnisszuständen, insofern als der Denkgeist dem Willen die Objecte seiner Wahl vorzeigen muss und sie alsdann abwägt und abschätzt. Doch niemals ist die Abwägung und Abschätzung durch die Erkenntniss für den Willen ein zwingender Bestimmungsgrund, sondern nur ein stärkerer oder schwächerer Beweggrund. Anderseits ist der Wille abhängig von Triebregungen und Gefühlen. Doch diese, wenn sie auch noch so stark sind, beeinflussen nur den Willen, determiniren ihn nicht.

Dass wir in der That die Freiheit des Willens besitzen, folgt aus unserem Selbstbewusstsein. Wir können oft beobachten, dass wir auch andere Entschlüsse hätten fassen können, wie wir in Wirklichkeit gefasst haben. Wir sind uns bewusst, dass wir oft im Indifferenzpunkte stehen, und es völlig von unserem Willen abhängt, sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Wie oft machen wir ferner nicht die Wahrnehmung, dass wir einen Entschluss nach der That bereuen? Alsdann nehmen wir uns vor, in Zukunft anders zu handeln.

Ferner sind wir uns der Verantwortlichkeit wohl bewusst. Wir wissen und fühlen in uns, dass wir Gott für unsere Thaten Rechenschaft schuldig und ihm verpflichtet sind, und zwar gibt sich diese Verpflichtung im Gewissen kund, das uns vor der That mahnt und warnt und nach der That belohnt oder bestraft durch innere Zufriedenheit oder bittere Reue.

Sehr richtig, aber im völligen Widerspruche mit seinem Systeme, betont Leibniz die Stählung des Willens durch Erziehung und Selbstzucht. Das wäre doch durchaus unnöthig, wenn sich in der Seele alles wie in einem Automaten abwickelte. Dann wäre auch der ganze Aufwand von Zeit, Geld und Mühe unverständlich, den Staat und Familie auf die

Erziehung der heranwachsenden Generation verwenden. Wie wichtig der Factor der Willenskraft ist, beweist der Umstand, dass aus Mangel derselben hervorragende Talente zugrunde gegangen sind. Ich erinnere nur an den hervorragenden lyrischen Dichter Christian Günther, von dem Goethe das so treffende Wort sprach: „Er wusste sich nicht zu zähmen, und so zerrann ihm Leben und Dichten." Auf der anderen Seite ist Leibniz selbst ein Beweis dafür, was starke Willenskraft leisten kann. Kuno Fischer schreibt hierüber Folgendes:

„Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibniz unmöglich so Unermessliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleisse und einer Seelenstärke, welche die Probe des Heroismus bestanden hat. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrösserte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhardt . . . . erzählt: »Er studirte in einem hin und kam oft tagelang nicht vom Stuhle. Ich glaube, dass sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen war, bekam er heftiges Podagra. Dies suchte er durch stilles Liegen zu beschwichtigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, liess er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen hatte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so dass er die Füsse zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er dann auch fast stets zu Bette lag.«" [1])

[1]) a. a. O. S. 21 f.

# Recensionen und Referate.

**Völkerpsychologie.** Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Von W. Wundt. I. Band: **Die Sprache.** 1. Thl. Leipzig, Engelmann. 1900. gr. 8. XV, 627 S.

Die Völkerpsychologie, welche Namen und erstes Programm Steinthal und Lazarus verdankt, ist eine Erweiterung der Individualpsychologie, indem die allgemeinen Gesetze des individuellen auf das sociale Geistesleben mit seinen Erzeugnissen angewandt werden; letzteres resultirt ja aus Zusammenschluss und gegenseitiger Beeinflussung individueller Bethätigungen. Es fallen mithin, wie es auch die Eintheilung vorliegenden Werkes anzeigt, vor allem in ihren Bereich Sprache, Religion oder „Mythus", falls jemand diese Begriffe durchaus verwandt findet, und Sitten bezw. Cultur. Mit vollem Rechte wendet die neuere Zeit den socialpsychologischen Kräften allenthalben verdiente Beachtung zu. Freilich drängt oft zugleich eine Voraussetzung anderer Art zu völkerpsychologischen Untersuchungen. Es ist das die monumentale Voraussetzung, die gesammte geistige und culturelle Ausstattung des Menschen habe sich aus den unvollkommensten Anfängen thierischen Lebens entwickelt, eine Voraussetzung, die uns täglich mit Untersuchungen über die Anfänge der Religion, der Familie, der Ehe usw. nach Darwin-Spencerscher Methode beschenkt. Auch Wundt arbeitet durchaus unter harmloser Zugrundelegung dieser echt dogmatischen Voraussetzung. Der vorliegende I. Band mit seinen zwei umfangreichen Theilen, die bereits beide erschienen sind, ist sicher eine bedeutende litterarische Erscheinung, eine Frucht emsigen Gelehrtenfleisses, ausgebreiteten Wissens und vielfach recht eindringender Geistesschärfe, welche das von fremder Hand dargebotene sprachwissenschaftliche Material als Basis nimmt, um von da zu psychologischen Resultaten zu gelangen. Diese treten ziemlich deutlich mit dem Anspruch auf, als wegweisend und bahnbrechend auf diesem noch wenig cultivirten Gebiete zu gelten. Und zweifelsohne bietet das Werk viele interessante Aufschlüsse, sichere oder doch wahrschein-

liche Resultate, treffliche Winke über die rechte Methode in diesen schwierigen Untersuchungen. Aber auch nicht Weniges findet sich, das aus subjectiven Anschauungen des Vf.'s erwachsen ist und hernach an passende Thatsachen angelehnt erscheint; ja, im 1. Theil besonders, manches, was nur in das Capitel der Verirrungen menschlichen Denkens aufgenommen werden muss. Beschäftigen wir uns zunächst etwas eingehender mit diesem 1. Theil.

Er beginnt mit der Behandlung der Ausdrucksbewegungen. Die psycho-physische Natur des Menschen bringt es ja vor allem mit sich, dass die Affecte in äusserlichen Bewegungen und Zeichen eine Art sprachlichen Ausdruckes finden. Am empfindlichsten sind hierin die Herzmuskeln, die schon bei schwachen Gefühlen der Lust und Unlust Verstärkung oder Stärkeabnahme, Verlangsamung oder Beschleunigung der Pulsation bewirken. Am bezeichnendsten aber für die Qualität der Gefühle sind die mimischen Ausdrucksformen der feingegliederten Musculatur des Angesichtes, die theilweise als einfache Reflexbewegungen von Sinnes-, besonders Geschmacksempfindungen auftreten, namentlich aber jene lebensvollen, harmonischen Ausdrucksbewegungen innerer Seelenstimmungen bilden, welche die Gewohnheit auch zu den sogen. physiognomischen Zügen verfestigen kann. Von ihnen sind die pantomimischen Bewegungen zu unterscheiden, welchen vorzugsweise Arme und Hände dienen. Wir haben nun hier unstreitig einen Parallelismus zwischen psychischer und physischer Bethätigung, welche ein sprechendes Zeugniss ist für das Walten einer substantiellen, einer erhabenen Intelligenz entstammenden Seele, aus deren einheitlichem Grunde die parallelen Verzweigungen psychischer und physischer Thätigkeiten entspringen und sich wechselseitig wie gegenständige Blätter einer Pflanze correspondiren. Aber freilich diese Consequenz sucht Wundt mit allen Kräften auszuschliessen. Zunächst glaubt er, dass diese grossentheils automatischen oder Reflexbewegungen aus ursprünglichen Trieb- oder Willenshandlungen entstanden sind; diese seien auf früheren Stufen der Entwicklung allmählich in automatische übergegangen. Und der Grund dafür? Weil sonst die harmonische Anpassung derselben zu den bezeichneten Seelenaffecten oder Empfindungen „ein ursprüngliches Wunder" wäre; freilich unter Voraussetzung der Nichtexistenz einer leitenden Seelensubstanz, die eine höchste Intelligenz zur Baumeisterin hatte. Aber auch so kehrt wesentlich dieselbe Frage wieder, nämlich wie denn ursprünglich jenen hypothetischen Trieben so harmonische Bewegungen zugeordnet waren, und warum sie nicht entweder gar keine oder nur unharmonische auszulösen imstande waren? Da tritt nun die Verzichtleistung auf eine Erklärung mit der Feierlichkeit eines wissenschaftlichen Princips auf: es ist diese

„Zuordnung . . . als eine ursprünglich gegebene zu betrachten;" (S. 36)

„jeder Affect ist vermöge jener natürlichen Einheit der psychophysischen Organisation, die als die nicht weiter empirisch abzuleitende Voraussetzung der Lebensvorgänge angenommen werden muss, von Bewegungen begleitet, die seinem Charakter entsprechen“ (S. 52).

Dies scheint nun ebenso wissenschaftlich zu sein, wie wenn jemand den Parallelismus zwischen Luftdruck und Barometerstand lediglich „als gegeben“ betrachten und dann gegen weitere Erklärungen das Auge schliessen würde.

Aber noch schrankenloser waltet die Willkür im Kleide der Wissenschaft bei dem weiteren Versuche, die Ausdrucksbewegungen für höhere Seelenvorgänge aus analogen Bewegungen des niedersten Thierlebens sich entwickeln zu lassen. Es soll z. B. beim süssen Geschmack »jene Bewegung der Zunge und der Lippen, welche die vollkommenste Berührung der reizbaren Stellen des Geschmacksorgans mit dem Reize vermittelt« sich allmählich stabilisirt und vervollkommnet haben (S. 100); ähnlich bei den Bewegungen um Auge und Nase, die ursprünglich nur der Aufnahme von Geruchs- und Lichtreizen entsprachen. Diese Bewegungen seien dann zum Ausdruck der später auftretenden analogen Seelenzustände von Freude und Trauer, Zorn nnd Verachtung usw. geworden, indem sich diesen z. B. eine verwandte Geschmacksqualität associirte; »und mit ihr entstehen naturgemäss die an sie gebundenen Ausdrucksbewegungen«. Dass bei solchen Erklärungen sowohl Weinen als Lachen auf die saure Miene zurückgeführt werden, dass die feine Sprache des Auges, die Spiegelungen übersinnlicher Seelenzustände der Reinheit usw., das Stirnrunzeln bei der Trauer und anderes unerklärt und unverständlich bleiben, kann nicht wundernehmen. Ebenso wenig kann es überraschen, wenn die pantomimischen Bewegungen, von denen Quintilian so verständnissvoll handelt, damit erklärt werden, dass »Arme und Hände von der frühesten thierischen Entwicklung des Menschen an als Organe thätig sind, mit denen er die Gegenstände ergreift und bewältigt« (S. 125).

Aber auch jetzt noch wird man geradezu betroffen durch die Erklärung von echt lapidarem Charakter, wie es allmählich gekommen sei, dass die Gemüthszustände der Zufriedenheit, des Hochmuthes, des Kummers usw. in den Spannungsverhältnissen der Wangen ihre vorzüglichen Ausdrucksformen gefunden haben. »Dass es das Gebiet der Wangenmuskeln ist, das vorzugsweise dem Ausdrucke dieser Gefühle dient, dafür darf man wohl die entferntere Ursache in der engen Beziehung erblicken, in der diese Muskeln zur Aufnahme und ersten Bewältigung der Nahrung stehen«. Deshalb »geben sich Hunger und Sättigung zu allererst in der Ab- und Zunahme des Tonus jener Muskeln zu erkennen« (S. 118). Und da nun Selbstzufriedenheit, Hochmuth, passive Seelenzustände usw. mit Hunger- und Sättigungsgefühlen verwandt seien, sei es von selbst gekommen, dass sie in den Kaumuskeln sich reflectiren. Dann dürfte wohl zu erwarten stehen, dass sich der moderne Drang nach Fortschritt mit der Zeit in den Gehwerkzeugen reflectiren und in ihrer Beschleunigung und der entsprechenden Belebung unserer Strassen sein physisches Correlat sich schaffen wird.

Eine Stufe weiter auf der Leiter menschlicher Entwicklung führt uns W. in der eingehenden, vielleicht allzu umständlichen Vorführung

der Geberdensprache, die „ein natürliches Entwicklungsproduct der Ausdrucksbewegungen“, zunächst der pantomimischen ist. Es werden uns in stattlicher Menge Geberden gezeigt aus dem Wechselverkehr der Taubstummen und einiger Naturvölker, aus der Zeichensprache der alten Cisterciensermönche und aus dem Geberdenspiel, welches, wohl aus dem Alterthum mit conservativem Sinne erhalten, im neapolitanischen Volke fortlebt. Es finden sich da feine Analogien zwischen Object und Geberde, mannigfaltige Bedeutungsübertragungen, die alle deutlich das Walten der Vernunft zeigen. So, wenn z. B. der Indianer „Lüge“ durch eine mit der Linken vom Munde aus nach links und abwärts gerichtete, die Wahrheit aber durch die entgegengesetzte Bewegung bezeichnet.[1]) In der Geberde findet nun W. die Anfänge der bildenden Kunst als einer Erweiterung „darstellender Geberde“, besonders aber einen bedeutsamen Fortschritt im menschlichen Denken. Die Geberde war nach ihm in jenen mythischen Frühperioden anfangs nur Ausdruck des Affectes; „nur secundär, insofern jeder Affect gefühlsstarke Vorstellungen enthält, wird die Geberde zugleich Vorstellungsäusserung.“ Im Genossen der Horde nun, der die Geberde damals sah, rief sie den gleichen Affect und mit ihm die demselben entsprechende Vorstellung wach, an diese schlossen sich andere Vorstellungen an, so dass dann die Nachahmungsgeberde, die bei diesem anderen sich bald einstellen musste, zugleich auch diese angeschlossenen Vorstellungen äusserte:

„aus der Mitbewegung ist eine Antwortbewegung geworden.“ Und „so wird der gemeinsam erlebte, mit der Geberdeäusserung hin und her wogende Affect zum gemeinsamen, im Wechselverkehr der Geberdeäusserung sich bethätigenden Denken“ (S. 239).

Damit sind wir aber noch nicht hinausgekommen über das „gemeinsame Denken“ und die „Antwortbewegungen“ etwa zweier spielender Katzen

[1]) Der Vf. sucht S. 156 die Darstellung zu beleben durch einen Ausfall recht gewöhnlichen Charakters gegen die hochverdienten Cisterciensermönche des Mittelalters. Er berichtet, „dass bei den Cist. der »Wein« durch eine hinweisende Geberde auf die Nase, gleichsam als »der, der die Nase röthet«, angedeutet wird — eine Geberde, die durch die Gleichförmigkeit, mit der sie sich in der Klostersprache der verschiedenen Jahrhunderte wiederholt, ein überraschendes Licht auf die Verbreitung wirft, in der dieses Symptom bei den frommen Brüdern vorgekommen sein muss.“ Man fragt sich überrascht, warum für letztere nicht diese Folgerung gesetzt wurde: eine Geberde, die durch die Harmlosigkeit, mit der sie sich in der Klostersprache der verschiedenen Jahrhunderte wiederholt, ein klares Zeugniss ablegt, dass dieses Symptom in diesen Kreisen seine Heimstätte nicht hatte; sonst wäre es längst unterblieben. Es sollte doch die Freude, einmal einen Witz machen zu können, nicht dazu verführen, die Gewandtheit in der Auffindung von Hypothesen auf so ungalantes Gebiet auszudehnen.

oder im Rufen sich correspondirender Vögel. Ueberdies wäre es ein Schaustück, das auf dankbares Publikum rechnen könnte, wenn man irgendwo in der Welt das verwirklicht fände, was uns hier gezeichnet wird von diesem gesticulirenden Urmenschen, dem alle Affecte in Arme und Hände fahren, von hier auf den Nachbar überspringen und da in gleicher Weise die Gliedmaassen in Bewegung setzen, während dabei seine schweren Gedanken in's Rollen kommen. Solche Hypothesen haben wohl nur für den Wahrscheinlichkeit, der die klaffenden Lücken menschlicher „Entwicklung" auszufüllen hat.

Von den Geberden wendet sich die Behandlung den menschlichen Sprachlauten zu. Es finden sich da interessante Ausführungen über die Stimmlaute der Thiere, die Sprachlaute des Kindes usw., wenn wir nur nicht immer wieder auf den abenteuerlichen Weg darwinistischer Entwicklung gestellt würden. Nach W. ist der Sprachlaut

„eine Ausdrucksbewegung, vor anderen ausgezeichnet durch die Betheiligung der musculösen Tonapparate des Kehlkopfes und der respiratorischen Muskeln",

woraus ihm ohne weiteres die Folgerung sich ergibt:

„Als Vorstufen der Sprachlaute sind hiernach alle jene thierischen Lautäusserungen anzusehen, die durch ähnliche Tonwerkzeuge hervorgebracht werden und ebenfalls die psychophysische Bedeutung von Ausdrucksbewegungen besitzen" (S. 244).

Und indem den ersten Anfängen nachgegangen wird, erfahren wir, dass alle Laute vom Schnattern der Gänse und dem einförmigen Trillern des Sperlings an bis zu den harmonischen Tonläufen der Nachtigall und der hochentwickelten Tonmodulation und Articulation des Menschen aus nichts anderem entstanden seien, als aus dem Schmerzgeschrei und dem Wuthgeheul der Thiere: „Der Schmerzensschrei und der Wuthschrei werden als die ursprünglichsten Stimmäusserungen gelten müssen." Und da „im wilden Zustand der Thiere die mit heftigstem Unlustgefühl verbundenen Hungerempfindungen die häufigsten sind," ist „das Wehgeheul des Hungers" die wichtigste Leistung auf diesem Gebiete und der vielversprechende Anfang der ganzen Entwicklung. Mit der Zeit haben sich nämlich diese stürmischen Aeusserungen mitsammt den Affecten gemässigt, und so „gewinnen die Stimmlaute zugleich feinere Nuancen, durch die sie mannigfaltigere Lust- wie Unlustgefühle verrathen." Also auch hier ist wieder der Hunger das Vehikel schönster Entwicklung.

Es entwickelten sich dann weiter die Hilfe- und Lockrufe der Thiere, welche „bereits als eine Vorstufe der Sprache betrachtet werden können." Die Lockrufe wurden bei einer Klasse zum Vogelgesang, „wie denn auch die Thatsache, dass vorzugsweise die männlichen Vögel mit Gesangsmitteln ausgestattet sind, deutlich auf diesen Zusammenhang hinweisen." Den Endpunkt bildet die Tonmodulation und Articulation des Menschen, welche beide im menschlichen Gesang sich vereinigen. Was letztern betrifft, so „sind aller Wahrscheinlichkeit

nach Arbeitsgesänge die primitivste Gattung der Poësie und des musikalischen Ausdrucks zugleich." Es geschah das so, dass zuerst die Bewegungen der Füsse beim Gehen das rhythmische Gefühl im Menschen entwickelte, dieses regte dann zu rhythmischen Arbeiten an, welche letztere dann — „die Arbeiten des Schmiedens, des Holzfällens, des Säens, das Spinnen, das Weben usw." — „die Begleitung durch rhythmische Laute herausfordert!" Später soll man bei der Arbeit nicht mehr so gesungen haben. Dabei soll „der Klang der Arbeitswerkzeuge bei der Sicherung der Stimmführung wesentlich mitgeholfen haben", von denen wahrscheinlich die Pauke eine Nachbildung ist, „die in dem Augenblicke entstanden sein mag, wo der Gesang von jener seiner nächsten Gelegenheitsursache sich löste" (263 ff.). Wir haben also hier bereits Ackerbauer, Schmiede, Spinner, Weber, und der Mensch mit so entwickeltem Geiste kann noch nicht selbstthätig ein Lied sich bilden, während unsere Wilden, die solcher Cultur noch fern stehen, schon seit Jahrhunderten frohe Lieder singen. Wir haben es hier mit darwinistischen Dichtungen zu thun, deren Haltlosigkeit nur deshalb der Lächerlichkeit sich etwas entzieht, weil sie in das Halbdunkel einer fern liegenden Vergangenheit gestellt und überdies mit berechnender Kunst in parlamentarische Wortfügungen schonungsvoll eingekleidet werden, damit sie ihre brutale Natur vor den Blicken civilisirten Denkens etwas verhüllen können.

Fragen wir dann unwillkürlich, wie sich denn bei unseren Altvordern das kunstvolle Sprachorgan, wie sich die centralen Nervenleitungen, die complicirten Bedingungen für die Innervation der Stimmorgane eingestellt haben, wie sich dann die glückliche Tendenz der Vererbung hinzugesellt hat, so erfahren wir nur:

„dass das menschliche Kind über ein so reiches Register von Lautreactionen verfügt, dies kann nur auf einer vererbten physiologischen Anlage beruhen. Das Kind bringt — so werden wir annehmen können — infolge seiner Abstammung von einer unzählbaren Reihe von Ahnen, die alle schon im Besitze der Sprache gewesen sind, die Anlage zu zahlreichen centralen Leitungen zur Welt mit" (S. 288).

Ueber das Wie werden wir uns wohl bei Darwin zu erkundigen haben

Nun wird zu dem Versuche geschritten, das Vocabular der menschlichen Sprache zusammenzustellen, d. h. zu zeigen, wie ursprünglich bestimmten Vorstellungen und Begriffen ihre Laute als Zeichen zugeordnet wurden. Will man den Process der ursprünglichen Sprachbildung nicht aller Natürlichkeit und Motivirung entkleiden, wird man auch von theistischem Standpunkte aus annehmen müssen, dass damals ein Zusammenhang war zwischen den Objecten und ihren Lautzeichen. Derselbe wird in einer gewissen Nachahmung des Objectes durch den Laut bestanden haben. Eine solche liegt jetzt noch vor — wenn auch vielleicht ein Product späterer Sprachbildung —, wenn z. B. vielfach der Plural durch Lautwiederholung oder -verlängerung ausgedrückt wird, wenn die Verbalformen des Semitischen durch Erhöhung und Vertiefung des Vocals oder durch Verstärkung des Anlautes die entsprechende Be-

deutung wiederzugeben suchen und dgl. Dass jedoch bei einer solchen Bildung der Sprache nur ein Mensch betheiligt sein kann, der auf der Höhe menschlicher Vollkommenheit steht, der über feinen Sinn und erlesene Geistesschärfe verfügt, wie thatsächlich die Schöpfungsgeschichte ihn vorführt, ist klar; ebenso, dass ein stumpfsinniges Individuum, welches eben von den Grenzen des Thierreiches herübergekommen ist, ganz unfähig dazu ist. Trotzdem versucht auch Wundt eine ähnliche Erklärung, die aber zugleich den ganzen Process ohne dirigirende Einsicht, ohne Absicht und Freiheit sich vollziehen lässt. Die „Lautgeberde" soll das besorgen. Seine Ansicht ist folgende:

„Die Beziehung zwischen Laut und Bedeutung kann keine im voraus gewollte, sondern nur eine nachträglich entstandene sein. Der Laut wurde nicht gebildet, weil er eine bestimmte Aehnlichkeit mit dem objectiven Eindruck besass, sondern er wurde umgekehrt dem Eindruck ähnlich, weil die Articulationsbewegung, aus der er hervorging, dies nothwendig so mit sich führte . . . Unmittelbar sind es ja nicht die Laute, sondern die Lautbewegungen, die durch den äusseren Eindruck triebartig ausgelöst werden . . . Wie jeder lebhaft erregte Beobachter einen Bewegungsvorgang, den er sieht, mit Mienen und Geberden begleitet, so und nicht anders haben wir uns auch jene Lautbewegungen zu denken: als Bewegungen, die, indem sie die durch den Eindruck erregten Gefühle ausdrücken, unwillkürlich auch den das Gefühl erregenden Vorgang selbst nachbilden . . . Nach diesem Zusammenhange mit den sonstigen Geberdebewegungen werden wir eine solche nachahmende oder nachbildende Bewegung der Articulationsorgane wohl am treffendsten als eine Lautgeberde bezeichnen" (S. 321 f.). Das wird selbstredend auch auf die Fälle eigentlichster Onomatopöie ausgedehnt, so dass z. B. bei „klatschen, krachen" direct nur „die äussere Bewegung oder der als Bewegung aufgefasste Eindruck" durch die Articulationsbewegung wiedergegeben wird; der Gleichklang entsteht nur so hintendrein, der Laut hat überhaupt „nur in einzelnen dazu günstigen Fällen" (S. 592) eine Uebereinstimmung mit dem Object.

Der Vorgang wäre also dieser: Der Mensch hört z. B. das Krachen einer stürzenden Decke. „Der gehörte Laut wird unmittelbar von einer Bewegungsvorstellung begleitet", diese bringt ein Gefühl hervor, welches im psychophysischen Automaten ohne weiteres Kehlkopf- und Respirationsmuskel in Bewegung setzt; der Mund öffnet sich und ein Wort kommt heraus wie „krachen". Dasselbe ist dem gehörten Schall täuschend ähnlich, war aber nicht intendirt, die Lautmuskeln ahmten lediglich die Fallbewegung nach; also die Vorstellung vom Zuschlagen der Thüre, der „Bewegung" des Donners hätte dasselbe Wort hervorbringen müssen. Eine Illustration hierzu wäre es, wenn die Wahrnehmung der Feuersbrunst plötzlich Arme und Hände des Glöckners am Strange in Bewegung setzte und zwar so, dass nicht die Sturmklänge der Glocke die Feuersbrunst, sondern das Reissen am Strange die vom Glöckner vorgestellte „Bewegung" des Feuers nachbilden würde.

Wir haben also hier eine Art nativistischer Nachahmungstheorie, die sich von der anderen jetzt wohl am meisten vertretenen

Form nur durch die merkwürdige Modification unterscheidet, dass die Nachahmung zwischen „Lautgeberde“ und äusserem „Bewegungs“-Vorgang besteht. Sonst theilt sie mit derselben die übrigen Unmöglichkeiten, dass so die Sprachlaute nur eine nothwendige Reaction auf Gefühle sind, nicht aber Ausdruck von Gedanken und Urtheilen, dass wir somit nicht menschliche Sprache, sondern nur einige thierische Interjectionen haben, deren allgemeine Anwendung übrigens und Verständlichkeit für andere dabei noch räthselhaft bleiben.[1]) Wundt erklärt allerdings später, dass

„die Lautbewegung in der begleitenden pantomimischen und mimischen Bewegung eine so wirksame Unterstützung finden kann, dass der Laut ursprünglich in vielen Fällen erst durch diese begleitenden Geberden möglicherweise seine Bedeutung empfangen haben wird“ (2. Thl. S. 607).

Da aber auch diese nach W. nur Reactionen auf Gefühle sein können, stehen wir damit immer noch innerhalb der Grenzen thierischer Gefühlsäusserungen und haben nur die Unwahrscheinlichkeit hinzugefügt, dass jene Urmenschen mit unnachahmlicher Mimik und Dramatik alle ihre so zahlreichen Gefühle sogleich an die Aussenwelt befördern. Eine Entstehung der Sprache ohne Priorität der Vernunft, ohne jede freithätige Bestimmung von Lautzeichen für Gedanken und Urtheile ist nichts als eine willkürliche Construction, ebenso unbegreiflich, wie eine Descartes'sche Thiermaschine.

So können wir trotz vieles Lehrreichen und Interessanten gerade betreffs der grundlegenden Ausführungen dieses Theiles nur ein Wort in analogem Sinne wiederholen, das Wundt selbst bei Besprechung einiger Darlegungen Darwin's irgendwo gebraucht:

„Dass ein so ausgezeichneter Naturforscher ihnen ein Gewicht beimessen konnte, bleibt immerhin ein lehrreiches Beispiel für den Einfluss vorgefasster Meinungen.“

Innsbruck. **Jos. Donat S. J.**

---

**Was ist Wahrheit?** Die Lösung eines Grundproblems der Wissenschaft. Von H. Kossuth. Eisleben, Selbstverlag. 1902. 15 S. *M.* 1,50.

Der Vf. kann „nur mit einem enschiedenen Nein antworten“, wenn man die Frage stellt, ob denn nicht schon hinreichend das Wesen der Wahrheit erkannt und erklärt sei. Um dies zu begründen, greift er aus allen unzähligen Definitionen der Wahrheit die von Kant heraus, nach welchem sie „in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstand besteht.“ Um die Wahrheit dieser Definition zu prüfen, steht uns kein anderes Mittel zu Gebote als zu untersuchen, „ob die Worte

[1]) Irrthum und Wahrheit betreffs der Entstehung der Sprache finden sich kurz und solid behandelt in Gutberlet, Der Mensch. 1896.

sowie alle daraus sich ergebenden Folgerungen nicht sich selbst oder anderen anerkannten Wahrheiten widersprechen." Dasselbe Kriterium der Wahrheit wenden alle Menschen im praktischen Leben wie in der Wissenschaft an. Darum ergibt sich: „Wahrheit ist Widerspruchslosigkeit im Wissen."

Dagegen wäre einzuwenden, dass allerdings alles, was widersprechend ist, nicht wahr sein kann: aber nicht umgekehrt ist alles wahr, was in sich nicht widerspruchsvoll ist. Doch wenn man auch zugeben wollte, dass ein philosophisches System, in dem sich kein Widerspruch aufzeigen lässt, die stärkste Präsumtion der Wahrheit für sich hat: immerhin folgt nicht, dass der Begriff der Wahrheit in der Widerspruchslosigkeit bestehe; die Widerspruchslosigkeit wäre ein allgemeines Kriterium der Wahrheit: die Wahrheit selbst ihrem formellen Begriffe nach ist, wie Kant in Uebereinstimmung mit allen Philosophen und der Auffassung aller Menschen erklärt: eine solche Beschaffenheit der Erkenntniss, die ihr inbezug auf ihr Object zukommt. Dieselbe ist wahr, wenn das Erkannte sich wirklich so verhält, wie wir es beurtheilen. Mag immerhin der Materialismus wegen der vom Vf. sehr scharfsinnig aufgezeigten Widersprüche falsch sein: daraus folgt nicht, dass der Begriff der Wahrheit in der Widerspruchslosigkeit besteht.

Zum Schlusse glaubt der Vf. den ersten Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes aus seiner neuen Begriffsbestimmung der Wahrheit geführt zu haben.

„Ist Wahrheit die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens, so gibt es ebenso gewiss eine Wahrheit, als es ein berechtigtes wissenschaftliches Streben gibt. Wahrheit und Irrthum gibt es aber nur im Denken, und ein Denken können wir uns nur als in einer Person thätig vorstellen. Wir sind also gezwungen, uns ein persönliches Denken vorzustellen, welches die Wahrheit ist und das die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens ist." „Das Vorhandensein, die Existenz und zwar die persönliche Existenz des Wahren, Schönen, Guten ist also die Voraussetzung jedes rechten Strebens."

In dieser Beweisführung müsste doch gezeigt werden, dass unser wissenschaftliches Bestreben berechtigt ist. Sodann kann dieses Streben auch berechtigt sein, wenn wir auch nur einen Theil der Wahrheit erkännten; jedenfalls wäre zu zeigen, dass nur die volle, ganze, substantielle Wahrheit unser Streben befriedigen könne. Das führt aber auf herkömmliche Gottesbeweise, welche der Vf. für verfehlt erachtet:

„Soll ich aber angeben, weshalb alle bisherigen Beweise des Daseins Gottes scheitern mussten, so mussten dieselben scheitern, weil sie alle das Dasein Gottes aus einem Begriff des menschlichen Wissens folgern wollten, während das Dasein doch gerade umgekehrt nicht eine Folgerung, sondern die Voraussetzung alles menschlichen Wissens, alles menschlichen Witzes ist."

Der Vf. begeht hier die auffälligste Verwechselung der ontologischen Ordnung mit der logischen: *in re* ist Gott Voraussetzung alles menschlichen Seins und Wissens, aber wir erkennen Anderes viel früher als Gott; der Vf. kommt thatsächlich auf einen alten aber verfehlten Beweis, den ontologischen, zurück, wenn er sagt: „Wie könnte auch das Dasein der Wahrheit besser dargethan werden als aus dem Wesen der Wahrheit?"

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

---

**Die Seelenfrage** mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Von Otto Flügel. Dritte, vermehrte Auflage. Köthen, O. Schulze. VII, 158 S.

Der Vf., ein protestantischer Theologe der positiven Richtung und hervorragender Vertreter der Herbart'schen Philosophie, verficht den materialistischen Naturforschern gegenüber das metaphysische Element der Psychologie:

„Die Frage: haben wir eine selbständige Seele? kann nicht allein auf Grund der Erfahrung erledigt werden; hier können nur Begriffe, aus der Erfahrung gewonnen und an der Erfahrung geprüft, entscheiden; insofern ist jeder Seelenbegriff — sei er substantiell oder actuell, sei er materialistisch oder spiritualistisch oder erkenntnisstheoretisch — metaphysisch" (S. VII).

Mit Genugthuung kann Flügel constatiren, dass, seitdem er 1865 in der Schrift: „Der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet", seinen ersten Waffengang mit jener oberflächlichen Weltansicht gemacht, in der Naturforschung die Wendung zu einer tieferen Auffassung mehr und mehr Platz gegriffen habe, und er stellt in instructiver Weise die Zugeständnisse der neueren Forscher dar, welche die Unvergleichbarkeit von Bewegung und Empfindung Physischem und Psychischem, sowie die Seeleneinheit zum Gegenstande haben. Es sind somit Wandlungen zum Besseren, welche dem wissenschaftlichen Psychologen wohl den Muth erhöhen können, den Anmaassungen des materialistischen Halbdenkens unbeirrt entgegenzutreten.

Flügel weiss, dass er an den Thomisten in mehr als einem Punkte Bundesgenossen hat, und thut des verdienstvollen Gutberlet'schen Buches: „Der Kampf um die Seele" (1899) Erwähnung (S. 151). Doch erklärt er, in drei Punkten von der thomistischen Anschauung abzuweichen: 1. Die Seele ist ihm nicht Lebensprincip des Leibes, 2. sie erstreckt sich nicht durch den ganzen Leib, 3. sie darf nicht als ein ursprünglich thätiges vorstellendes Wesen aufgefasst werden (S. 149 f.). In dem dritten Punkte liegt nun ein handgreifliches Misverständniss vor. Flügel imputirt der aristotelisch-thomistischen Psychologie die Meinung der Leibniz'schen,

die allerdings „ein Geschehen ohne Ursache“ in der Seelenmonade annimmt. Bei Aristoteles bedarf die Seele sowohl als vorstellende, als für ihre Strebungen eines Anstosses, einer Information, da sie nur der Potenz nach, nicht aber actuell, ihre Bethätigungen in sich hat. Die Verkennung des Potenzbegriffes seitens der Herbartianer verschliesst diesen das Verständniss einer Denkweise, welche durch die Unterscheidung von Anlage und Bethätigung, realer Möglichkeit und Wirklichkeit, gleich sehr dem natürlichen Denken, wie dem Bedürfnisse der Wissenschaft genug thut. Inbezug auf die Erstreckung der Seele durch den Leib und dessen Gestaltung durch denselben hätte Flügel bei einem modernen Philosophen, Friedr. Lange, eine befriedigende Auskunft finden können. In einem zu wenig beachteten Aufsatze, dem Artikel: »Seelenlehre« in Schmid's Encyklopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. VIII der ersten Aufl. Gotha 1870, erläutert Lange das Verhältniss von Stoff und Form im Aristotelismus durch ein wohlgewähltes Beispiel:

„Man denke sich eine mit derbem Kreidestrich auf einer Tafel gezogene Ellipse, so ist nach der vulgären Auffassung der Kreidestrich nur Materie, die Form aber eine unendlich feine, aber immer noch sinnlich gedachte Ellipse in der Ellipse; nach der aristotelischen Philosophie aber ist die Form das Bildungsgesetz der Ellipse (modern ausgedrückt könnte man sagen, ihre Gleichung), wie es im Geiste dessen, der sie zeichnete, vorhanden war und sich im Kreidestrich, als der Materie verwirklichte. Jenes Bild einer unendlich fein gezogenen Ellipse, welches uns beim Versuch, die reine Form zu denken, vorschwebt, ist nicht die Form selbst, sondern das zu ihrem Denken kraft der Organisation unseres Geistes unentbehrliche φάντασμα. Dass die Sache so ist, wird am klarsten ausgesprochen durch den Satz, dass die Seele als ein Immaterielles nicht nur im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Theile desselben und demnach an und für sich untheilbar sei. Man darf dabei nur an die Gleichung der Ellipse denken, die in der That als Bildungsgesetz und als das, was den gegebenen Strich zur Ellipse macht, ganz in allen Theilen und ganz im ganzen gegenwärtig und dennoch untheilbar ist“ (a. a. O. S. 605).

Zu einem derartigen Uebersinnlichen dringt die Herbart'sche Philosophie nicht vor, sondern begnügt sich mit einem Unausgedehnten; damit begibt sie sich aber des Fusspunktes für die durchgreifende Bekämpfung des Materialismus, dem sie ohnehin das organische Leben preisgibt, welches sie durch die Gesetze des Mechanismus erklärbar erachtet. Trotzdem bleibt immer Aussicht auf Verständigung mit der Herbart'schen Denkrichtung, weil es ihr mit der Metaphysik ernst ist, und es darum nicht ausgeschlossen bleibt, dass sie ihre Fassung von deren Principien einer Revision unterziehe, welche sie der christlichen Philosophie conformer gestaltet.

Prag. **O. Willmann.**

**Institutiones Metaphysicae specialis.** Tom II.: **Psychologia.** Pars 1.: **De Vita Organica.** Auctore St. De Baeker S. J. Paris, Delhomme & Briguet.

Von diesem Bande der *Institutiones* können wir dasselbe sagen, was wir im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift über den ersten Band, der die Kosmologie behandelte, bemerkten. Er zeichnet sich durch gute Ordnung und durchsichtige Klarheit aus. Auch haben die neueren Forschungen auf den weiten Gebieten der Physiologie und Psychophysik ausgiebige Berücksichtigung gefunden.

Im grossen Ganzen steht der Vf. auf streng thomistischem Standpunkte. Das zeigt sich vornehmlich auch darin, dsss er auch solche Sätze des hl. Thomas vertheidigt, die trotz des hohen Ansehens des englischen Lehrers selbst unter den Scholastikern strittig blieben, wie z. B. dass die Thierseele dem Körper des Thieres nicht blos Formalursache des Lebens, sondern auch des körperlichen Seins sei. Bei anderen Aufstellungen kann er mehr auf allgemeine Zustimmung in sehr weiten Kreisen rechnen. So lehrt er unserer Ansicht nach mit Recht, dass die Sinnesthätigkeit keine Thätigkeit der blosen Seele, sondern des belebten körperlichen Organs ist. Auch die Aufstellung, dass sich die äussere sinnliche Wahrnehmung in den einzelnen Sinnesorganen und nicht im Gehirn vollziehe, wird in den weitesten Kreisen Zustimmung finden. — Die Lehre von dem bei den Scholastikern allgemein behaupteten Gemeinsinn (*sensus communis*) wird trefflich auseinandergesetzt. Nach unserem Autor kommt es aber diesem inneren Sinne, dessen Sitz bestimmte Sphären des Gehirns sind, nicht nur zu, die verschiedenen Sensationen der Einzelsinne wahrzunehmen und in concreter Weise unter einander zu vergleichen, sondern es eignen ihm auch Phantasie, sinnliches Gedächtniss und thierische Schätzungskraft (*vis aestimativa*), eine Auffassung, die er Suarez entlehnt hat, und die er mit guten Gründen unterstützt. — Weniger möchte das befriedigen, was der Vf. über die Umgestaltung oder Ausgestaltung der physisch mechanischen Einwirkung des Gegenstandes auf das sinnliche Organ zu einem gewissen Abbilde des Gegenstandes zu sagen weiss. Ihm ist es ausgemachte Thatsache, dass die Behauptung der Informirung des äusseren Sinnes durch ein gewisses Abbild des wahrzunehmenden sinnlichen Gegenstandes unumgänglich nothwendig ist, soll eine befriedigende Erklärung des Zustandekommens des sinnlichen Erkenntnissactes gegeben werden, und will man nicht in absurde Aufstellungen verfallen. Jedoch mag dem sein, wie ihm immer wolle, Eines lässt sich, soweit ich sehe, nicht leugnen, dass es bis heran nicht gelungen ist, eine irgendwie genügende Erklärung zu geben, wie und durch welche Kraft sich diese Umgestaltung der mechanisch-physischen Einwirkung zu einem Abbilde des Gegenstandes, zur *species im-*

*pressa,* vollziehe. Auch geschieht vom Vf. nichts, diese Lücke auszufüllen. — Gut sind hinwiederum unserem Vf. die Bemerkungen gerathen, die er über das Verhältniss der Intensität der Sinnesreize zur Stärke der Empfindung aufstellt. Er zeigt mit Erfolg, dass dort noch recht vieles sehr problematisch ist. — Dieses möge zur Kritik dieses im ganzen vorzüglichen Werkes genügen. Nur dieses Eine möchten wir noch hinzufügen, auch das sinnliche Begehrungsvermögen findet in diesem Buche die verdiente Berücksichtigung.

Exaeten (Holland). **V. Frins S. J.**

---

**Zur Metaphysik des Tragischen.** Von Leop. Ziegler. Leipzig, Dürr. 1902. XI, 104 S. ℳ 1,60.

Der Name „Metaphysik" klingt in der Zeit „philosophischer Barbarei" sehr ansprechend. Leider finden wir aber in dem Buche Ziegler's keine echte, sondern nur die durch das pessimistische System Schopenhauer's und Hartmann's verzerrte Metaphysik.

Im 1. Abschnitt ist zuerst die Rede von den letzten Principien des Tragischen, und es wird in lichtvollen Ausführungen zu dem Schlusssatze (S. 40) hingeführt:

„Das Wesen des Tragischen beruht auf der immanenten Ueberspannung des Individualwillens, welcher als Schicksal die Freiheit des Menschen aufhebt. Jeder tragische Conflict ist *eo ipso* Willensconflict, wie die Schuld immer eine Willensüberspannung."

Weit entfernst mit dieser Ansicht einverstanden zu sein, müssen wir doch zugeben, dass sie im Vorausgehenden klar und gut begründet ist. Wir können z. B. nicht einräumen, dass die Freiheit im tragischen Menschen aufgehoben ist, vielmehr müssen wir auch in den heftigsten Conflicten dem Helden die freie Wahl zugestehen; denn eine von der Nothwendigkeit getriebene Persönlichkeit kann unmöglich tragisch wirken. Zu unserer Freude hat der Vf. im allgemeinen die Freiheit des Menschen bestehen lassen, nur meint er:

„Während das Thier überhaupt noch nicht zur Freiheit gelangt ist, hat sie der tragische Mensch wieder verloren. Beide, das Thier und der tragische Mensch stehen somit — wenn wir die Freiheit als Kriterion der Sittlichkeit bezeichnen, ausserhalb der sittlichen Sphäre. Aber die excentrische Stellung des tragischen Menschen sichert ihm einen hohen Grad an Schönheit, es ist die unzerreissbare organische Einheit in seiner Natur, keinen anderen Weg gehend als den durch das immanente Schicksal vorgezeichneten, ohne Zögern seine Bestimmung erfüllend, welche der tragische Tod ist." (S. 35.)

Bekanntlich ist nicht allgemein zugegeben, dass nur dann eine tragische Wirkung erzielt wird, wenn der Held des Stückes den Tod findet, und sehr misverständlich sind die Worte von der „unzerreissbaren

Einheit", denn sonst fasst man doch einen tragischen Menschen, wenigstens bei inneren Kämpfen, als mit sich selber zerrissen und zerfallen auf. Auch die Ansicht, dass der tragische Mensch „schuldlos schuldig" sein müsse, d. h. eben ohne Freiheit, trifft bei vielen ausgezeichneten Tragödien nicht zu. Wir geben dem Vf. eine gewisse Willensüberspannung im tragischen Menschen zu, aber nicht eine „nothwendige Willensüberspannung!" Noch viel weniger darf die gesteigerte Willensintensität als „unbewusstes Immanenzprincip" bezeichnet werden; das klingt allzu sehr an Hartmann's Philosophie des Unbewussten an.

Damit haben wir schon den zweiten Theil der ersten Abhandlung des Vf.'s angegriffen, denn hier wird besonders noch der Tod als Erforderniss der Tragik hingestellt. Abgesehen davon, dass diesem Abschnitt die rechte Klarheit fehlt, müssen wir es insbesondere tadeln, wenn der tragische Wille als Erlösungswille bezeichnet wird, d. h. als ein solcher, der negirt werden muss. Ganz unverständlich sind die Sätze:

„Der zufällige Urwille ist die tragische Schuld Gottes, jede tragische Schuld eines Menschen ist die Wiederholung jener ersten Schuld Gottes. Der unselige Unwille [1]) ist der Christus, der in jedem Menschen gekreuzigt wird u. s. f."

Im zweiten Theil wird der Vf. wieder verständlich, so dass man wenigstens erkennt, was er als Postulate des Tragischen aufstellt. Da wäre vor allem eine monistisch-pantheistische Weltanschauung zu nennen. Der Fatalismus der Griechen trübt das Tragische, und die Transscendenz der christlichen Gotteslehre mit ihrem Unsterblichkeitsglauben macht es ganz unmöglich. Christliche Dichter können keine Tragödie schaffen oder haben dies erst gelernt mit dem Protestantismus, welcher den Individualismus hervorbrachte; nur dieser lässt das Tragische ganz zur Geltung kommen.

Dagegen brauchen wir nichts zu sagen; denn erstens gibt es auch ohne Protestantismus genug christliche Tragiker, und zweitens theilten doch Luther und seine Anhänger mit den Katholiken die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Wenn auch der Christ an das Fortleben der Seele nach dem Tode glaubt, so ist damit noch nicht, wie der Vf. behauptet, der Tod zu etwas Freudigem geworden. — Wir geben zu, dass die Weltanschauung des Dichters auf sein Werk Einfluss ausübt, aber nicht umgekehrt:

„Die Weltanschauung einer Zeit muss mit den Gesetzen der Tragödie übereinstimmen!" (S. 72.)

Auch halten wir es für eine pantheisirende Uebertreibung, wenn der Vf. meint, die Gesetze der Tragödie enthalten eine Weltanschauung.

[1]) Statt Unwille muss es wohl Urwille heissen; im allgemeinen fanden wir in dem Buch ziemlich viele Druckfehler.

Als besonders bezeichnend für die Weltanschauung des Vf.'s führen wir noch den Satz S. 73 an:

„Man wird einmal von Schopenhauer das Emporblühen einer neuen, rein arischen Erlösungsreligion datiren."

Ferner S. 80:

„Wer von seinen Sünden erlöst werden will, steht heute noch auf dem judaisch-christlichen Standpunkte der Heteronomie. Wir bedürfen keiner Erlösung von der Sünde, denn wir kennen die Sünde nicht, weil für uns keine heteronome Gebote existiren. Hier handelt es sich nicht um die Erlösung von der Sünde, sondern von der Schuld. Die religiöse Erbschuld ist der Egoismus."

Seinen religiösen Glauben theilt der Vf. nach verschiedenen Andeutungen mit H. St. Chamberlain, den er wegen seines Buches „Grundlagen" für einen unserer genialsten Zeitgenossen[1]) hält, und der in ähnlicher Weise wie der Vf. über das Jüdische am Christenthume klagt. Zu bedauern ist, dass der Vf. zwar das Bedürfniss nach Religion zugibt und sogar den Atheismus der Agnosticisten und Neukantianer tadelt, ferner einen Gott der Erfahrung, nicht des blosen Gedankens, fordert, aber eine einseitig germanische Religion construiren will, so dass die Verwirrung noch grösser würde. Möge er bedenken, dass auch bei seinem Gottesbegriff die Heteronomie nicht aufhören kann, und wenn er sich davon überzeugt hat, wird ihm die christliche Religion nicht mehr zu jüdisch erscheinen.

Hechingen. **W. Ott.**

---

**Vernunft und Religion.** Für Gebildete erörtert von Dr. M. Högl, Präfect im kgl. Studienseminar zu Amberg. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg, 1901. Commissionsverlag der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A. G. München-Regensburg. 8. 138 S. *M.* 2.

Der allgemeine Zug der Zeit nach Bildung wo möglich Hochschulbildung, und die immer mehr sich steigernde Spannung unter den Confessionen lassen es als unabweisliche Pflicht der katholischen Theologie erscheinen, auch die gebildeten Laienkreise für genauere Kenntniss der religiösen christlichen Wahrheit und der kirchlichen Einrichtungen zu interessiren, damit sie imstande seien, sich und anderen Rechenschaft von der in ihnen lebendigen Hoffnung geben zu können. Dies kann durch positive Darstellung der Hauptlehren oder durch apologetisch-polemische Abwehr geschehen. Die erste Methode hat den Vorzug, dass sie die Wahrheit in ihrer unbestechlichen Macht auf Geist und Gemüth wirken lässt und dadurch den Glauben befestigt und stärkt. Der Vf. obiger Schrift hat diesen Weg eingeschlagen, indem er die Lehren über Offenbarung,

[1]) Nach unserer Ansicht ist Chamberlain ein sehr oberflächlicher Schriftsteller.

Gott, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Opfer, Kirche, Sacramente, letzte Dinge in kurzen nach der herkömmlichen scholastischen Methode geformten Abhandlungen darstellt. Es darf hier selbstverständlich keine Förderung der Wissenschaft gesucht werden, vielmehr genügt es, wenn alles theologisch richtig dargestellt wird. Dies ist im wesentlichen der Fall, wenn auch öfter grössere Klarheit und Bestimmtheit erwünscht wäre, wie z. B. bei der Lehre von der Schöpfung und der Erbsünde. Die Behauptung, dass für das Hervorgehen des hl. Geistes in der hl. Schrift der sehr bezeichnende Ausdruck „Hauchung" *(spiratio)* gebraucht werde, wäre besser durch Schriftcitate als durch Berufung auf den hl. Thomas, der dies nicht sagt, belegt worden! Die Hauptfrage ist aber, wo sind die Gebildeten, an die sich der Vf. wendet? Und da müsste ich eine schlechte Kenntniss von der katholischen Laienwelt haben, wenn ich glauben könnte, dass sie auf diesem Wege für religiöse Fragen gewonnen werde. Es mag für ein Seminar recht und gut sein, streng logisch und dialektisch die Erkenntnisslehre, die Lehre vom einen und dreieinen Gott vorzutragen, aber den Gebildeten fehlen die philosophischen und theologischen Voraussetzungen. Was sollen sie mit den zahlreichen *terminis technicis* und den langen lateinischen Citaten anfangen, da oft Eingeweihte den Sinn schwer verstehen? Auch die Religionsgeschichte ist viel zu aphoristisch und ungenau dargestellt, als dass die Gebildeten etwas daraus lernen könnten. Wer vom Buddhismus behaupten kann, derselbe sei noch jetzt, namentlich in Indien, herrschend (S. 79), der hat keine Ahnung von der Geschichte desselben. Von besonderer Wichtigkeit ist aber auch der Stil. Dieser entbehrt noch sehr der Feile. Ueberhaupt täuscht man sich, wenn man glaubt, ein junger Gelehrter könne gleich für weitere Kreise schreiben. Dazu ist vielmehr reiches Wissen und lange Erfahrung nothwendig. Nur das lautere Gold kann so ausgemünzt werden, dass es in der Circulation nichts verliert. Inhaltlich und formell soll das Beste geboten werden.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

---

**Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.** Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Ad. Lasson. 3. Aufl. Leipzig, Dürr. 1902. XXIV, 162 S. ℳ 1,50.

Wäre Giordano Bruno nicht verbrannt worden und, so fügen wir entschuldigend hinzu, hätte er nicht pantheistische Anwandlungen gehabt, kein Mensch würde mehr an ihn denken, geschweige denn seine Bücher lesen. Das vorliegende ist geradezu ungeniessbar. Eine derartige Verschwommenheit und Wortmacherei haben wir nur noch bei Hegel und Consorten gelesen. Da nun der Uebersetzer (nach Ueberweg's

Geschichte der Phil. zu den Anhängern Hegels zählt, zu verstehen, wie warum er die Hauptwerke W. Bruno's als 21. Bd. der „Philosophischen Bibliothek" herausgab. Es ist somit anzunehmen, dass der Uebersetzer sehr geeignet war, die Gedanken des Originals getreu wiederzugeben. Wir gestehen ein, nicht Notizen von den ausserdem umfangreichen Anmerkungen des Uebersetzers als von der Schrift selber gelesen zu haben.

Heidingen. W. Ott.

---

**Eduard von Hartmann's philosophisches System.** Von Dr. Arth. Drews. Heidelberg, Winter. 1902.

Zum begeisterten Anhänger Hartmann's hatte sich Hier einen entschlossenen Gegner der gesammten Philosophie des Unbewussten, welche die philosophische Welt ihm zum Trotze verpflichtet ist. Denn wie so sehr wohl bewusst sind die philosophischen Schriften des Philosophen zu einem solchen Umfang angewachsen, dass eine Lektüre derselben in einzelnen viel Energie verlangt. Ist ja doch schon wieder seit dem Erscheinen des Drews'schen Unikums eine neue umfangreiche Schrift von Hartmann, „Die Weltanschauung der modernen Physik" erschienen.

Wir müssen uns auch erst geben, wenn wir sehen, dass der unbewusste oder spontane Verstand der christlichen modernen Philosophie d. h. der absolutistischen Weltanschauungen gegenüber einen so bedeutenden Denker bedingt. Hartmann ist ein Denker von so ungewöhnlicher spekulativer Kraft, dass unsere Empfindung nur wohl bei denen Gehör finden und wirken. Freilich sind dieselben so viel durch Hegels Spekulation, Goethes und Beethovens' in Anspruch genommen, und helfen dies so sehr für die spekulative Weltidee, dass sie für metaphysische Fragen, für eine Gesetzesarbeit, wie sie Hartmann bietet, keine Zeit finden, sie nicht wichtig können, aber auch nicht verstehen können. Wir müssen dem Schöpfer Hartmann's vollkommen beistimmen, wenn er die wenig erfreuliche Lage von der metaphysischen Philosophie entwirft.

„Der gewaltige Vorsprung, welchen die exakten Wissenschaften im 19. Jahrhundert vor der Philosophie gewonnen haben, ist von dieser immer noch nicht wieder eingeholt, die Entzweiung der intellektuellen Geschäftswelt, die jene hervorgerufen haben, von ihr noch immer nicht völlig überwunden worden. Gewiss zeigt sich die moderne Philosophie vom Spezialwissen der übrigen Wissenschaften angesteckt, versponnen in eine Unzahl von Einzelfragen. Es fehlt dieser Philosophie jene grosse Anschauung, die in jener verwandten Bedeutung imstande wäre, das ganze Gebiet des modernen Erkennens zu umfassen und den verschiedenen Zweigen in universeller Beziehung zu einander zu setzen, es fehlt ihr darum auch an einheitlichem Weltgefühl und selbstbewusster Ehrfurcht gegenüber den Einzelwissenschaften, bei der Interesse in der Breite ihre eigenen Gedanken zwingt — ohne dass aber wenig von Philosophie nicht zu sein, was sie über sich noch ergehen lassen sollte: die Königin der Wissenschaften."

Einen sieghaften „Bismarck“ hat nun nach Dr. die Philosophie in Ed. v. Hartmann gefunden:

„Alles Bedeutsamste, was die Welt im letzten Menschenalter bewegt hat, alle Strömungen und Gedankenrichtungen, die in ihm auf den verschiedensten Gebieten zu tage getreten sind, haben in seiner Philosophie einen begrifflichen Ausdruck erhalten und zu ihrer näheren Ausgestaltung mit beigetragen. In der klaren Tiefe des Hartmann'schen Geistes haben sich die Wogen der Leidenschaft gleichsam beruhigt, die während jenes Zeitraumes die Gemüther in der Wirklichkeit erregt haben . . . Fast zu derselben Zeit, wo die politische Sehnsucht der vorausgegangenen Generation ihre Erfüllung fand, hat Hartmann, ein Bismarck des Gedankens, die auseinander gehenden Richtungen der bisherigen Philosophie zur Einheit zusammengefasst, die Bestrebungen der neueren Philosophie zum relativen Abschluss gebracht und vollendet, worauf fast alle grossen Denker vor ihm bewusst oder unbewusst abgezielt haben . . . Die häufig gehörte Aeusserung, dass es heute bei der ungeheueren Anhäufung des Wissensstoffes nicht mehr möglich sei, die Resultate der Einzelwissenschaften in einer philosophischen Weltanschauung zu umspannen, hat er durch sein Lebenswerk widerlegt.“

In diese Würdigung Hartmann's können wir nicht einstimmen, sie widerspricht den klaren Thatsachen. Was die Universalität des Wissens anlangt und die Verwendung der Einzelwissenschaften zu einer einheitlichen Weltauffassung, so steht Wundt weit über Hartmann, wenn er auch an speculativer Kraft ihn nicht erreicht. Aber darum hat Wundt seiner Phantasie nicht so luftigen Flug erlaubt, er ist nicht zu so widersinnigem Abschlusse der Weltauffassung gelangt, wie ihn der Hartmann'sche Pessimismus darstellt. Wenn das die Spitze der philosophischen Arbeit, auch nur relativ der Abschluss der neueren Philosophie ist, dann muss man an aller Philosophie verzweifeln. Das ist auch ein Grund für die Misachtung, welche Hartmann bei den Philosophen der Gegenwart erfährt: es sind nicht lediglich Vorurtheile, wie Dr. meint: wer nur noch ein Körnchen von menschlichem Verstand bewahrt hat, muss ohne weiteres die Absurdität des Hartmann'schen Pessimismus, des Unbewussten, dessen unendliche Unglückseligkeit, dessen Erlösung durch die Menschheit usw. als offenbare Narrheiten abweisen. Aber die modernen Philosophen sollten aus Hartmann lernen, wohin ihre atheistische Weltauffassung führt. Mit unerbittlicher Consequenz hat Hartmann den Beweis geführt, dass ein Leben ohne Gott und Jenseits das erbärmlichste Dasein bietet. Die Vorsehung scheint in der That einen so hochbegabten Philosophen wie Hartmann dazu ausersehen zu haben, der Menschheit zu zeigen, was sie ist, wohin sie steuert, wenn sie sich von Gott lossagt: der allgemeine Massenmord wäre die unausbleibliche und allein wünschenswerthe Lösung des komitragischen Weltganges.

In einem Punkte ist Hartmann allerdings universeller als Wundt: während sich dieser auf die Bearbeitung seiner Fachwissenschaft beschränkt

und aus ihnen in ruhiger Objectivität einen Anhalt für seine Weltanschauung zu gewinnen sucht, befasst sich Hartmann mit allen nur möglichen Tagesfragen, stürzt sich in die hohe und niedere Politik, tritt als Stifter einer neuen, alle früheren Weltanschauungen abschliessenden Religion, der Geistesreligion, auf. Dabei hat er nicht immer die objective Ruhe bewahrt; das gerade Gegentheil von dem, was Drews von der Beruhigung der Wogen der Leidenschaften in der klaren Tiefe des Hartmann'schen Geistes sagt, muss jeder, der auch nur die streng philosophischen Schriften gelesen hat, constatiren. Ein grosser Theil des Reizes seiner Darstellung liegt in der prickelnden Leidenschaftlichkeit seines Stiles: Schmähungen, Beschimpfungen, Verleumdungen der christlichen, insbesondere der katholischen Lehren und gar des Centrums, das er die verlogenste aller Parteien nennt, wenn sie Pressfreiheit, Toleranz verlangt. In der Beurtheilung christlicher Wahrheiten und in der Sicherheit, mit der er seine eigenen Hirngespinnste als absolute Wahrheiten hinstellt, zeigt sich ein geradezu empörender Hochmuth. Solche abfällige leidenschaftliche Ausfälle stehen einem Denker, der die höchsten Probleme der Menschheit endgiltig lösen will, schlecht an, am schlechtesten einem Systembauer, der doch selbst nicht von den Ergebnissen seiner Speculation überzeugt sein kann. Ich habe eine zu hohe Meinung von der Gedankenschärfe Hartmann's, als dass ich glauben könnte, er nehme die Erlösung des Absoluten durch den Massenmord der Menschheit und alles was damit zusammenhängt, ernst. Ich will ihn darum nicht der Verlogenheit zeihen; ich glaube, er erlaubt sich einen Spass, indem er die blasirte Welt, welche an solchen sensationellen Einfällen Freude findet, an der Nase herumführt: sie will es ja nicht besser haben: *mundus vult decipi: ergo decipiatur.* Auf diese Auffassung seiner Philosophie führt mich seine eigene Erklärung von der Stellung, die er der modernen, so sehr bewunderten Cultur gegenüber einnimmt: er geniesst sie mit Ironie in Mitleid mit der armen glücksheisshungrigen, bethörten Welt. — O hätte doch dieser gewaltige Denker seine Kräfte einer ernsteren, würdigeren Aufgabe gewidmet!

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

---

**Acten des fünften internationalen Congresses kathol. Gelehrten zu München** vom 24.—28. Sept. 1900. (Compte rendu du V.e Congrès scientifique international des Catholiques.) München, Commissionsverlag von Herder & Cie. 1901 8. 518 S.

Der bereits vor Jahresfrist erschienene Bericht über den 5. Congress katholischer Gelehrten unterscheidet sich von den früheren Berichten durch seine bedeutende Kürze. Aus verschiedenen Gründen und nicht zuletzt wegen der finanziellen Schwierigkeiten (S. 516) hatte der ständige

Ausschuss beschlossen, nicht mehr wie früher die vorgelegten Arbeiten *in extenso* abzudrucken, sondern dieselben „nur noch im Auszuge dem Berichte einzuverleiben“ (S. 2 und 53). Die Veröffentlichung *in extenso* sollte den betreffenden Fachzeitschriften überlassen bleiben oder durch Herausgabe eigener Schriften besorgt werden.

Der 1. allgemeine Theil der „Acten“ (S. 1—143) gibt unverkürzt die in den öffentlichen Hauptsitzungen gehaltenen Reden und Ansprachen wieder und berichtet kurz über die verschiedenen Festlichkeiten vom 24.—28. Sept. Im 2. Theil (S. 147—451) finden wir sodann die kurze Inhaltsangabe und Analyse der in den verschiedenen Sectionssitzungen der betreffenden Section vorgelegten Arbeiten. Aus dem 1. Theil sind von ganz besonderem Interesse für die Leser des „Philos. Jahrbuches“ die Reden des Prof. Dr. Willmann-Prag: „Die kath. Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie“ (S. 36—47) und des Prof. Dr. Freiherrn von Hertling-München: „Christenthum und griechische Philosophie“ (S. 61—76). Nach der Section für Geschichte, in welcher 53 Arbeiten eingereicht wurden, ist es die Section für Philosophie, welche die meisten Beiträge (49) zu verzeichnen hat. Von diesen philosophischen Arbeiten und Aufsätzen sind die meisten bereits als eigene Schriften oder in den verschiedensten wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen, wie in: *Revue thomiste*, *Divus Thomas*, Philos. Jahrbuch, Natur und Offenbarung usw.

Gewiss gebührt auch der Verlagshandlung nicht geringes Lob für die vornehme Ausstattung des Berichtes, der am Eingange mit einem kunstvollen Lichtdruckbild des *Doctor universalis*, des sel. Albertus Magnus von Ed. von Steinle geziert ist. Möge die Wirkung dieses Berichtes eine gesegnete sein. „Er wirft das vielfarbige Licht von Wissensstrahlen, welches in den Septembertagen des Jahres 1900 nach München sich ergoss, gesammelt nach allen Richtungen der Windrose zurück. Möge es dort leuchten und wärmen, möge es überall neue Keime wecken und einen volleren Herbst zeitigen. Der nächste Congress, — der in Rom tagen wird — wird ihn zu ernten haben!“ (Aus dem Nachwort S. 453.)

Hünfeld. **G. Allmang O. M. I.**

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus u. A. König. Leipzig, Barth. 1902.

**28. Bd., 1. Heft. W. Frankl, Zur „generellen Urtheilstendenz" bei Gewichtsversuchen. S. 1.** Vf. fand das Martin-Müller'sche Gesetz[1]) von der generellen Urtheilstendenz bestätigt, nach welchem „bei Vergleichungen eines constant bleibenden Grundgewichtes mit einem wechselnden Vergleichsgewichte die Chance für ein richtiges Urtheil unter sonst gleichen Umständen grösser ist, wenn das Vergleichsgewicht zu weit gehoben wird. Dieses Verhalten wird daraus erklärt, dass der ›absolute Gewichtseindruck‹ der Leichtigkeit oder Schwere beim Vergleichsgewichte (je nachdem es kleiner oder grösser ist als das Grundgewicht) eher zustande kommt als bei dem in der Mitte liegenden Grundgewichte und dass ferner der Einfluss des ›absoluten Gewichtseindrucks‹ auf das Urtheils sich von dem zu weit gehobenen Gewichte aus stärker geltend macht." — **H. Frey, Experimentelle Studien über die Schallleitung im Schädel. S. 9.** „Wenn von dem Gehörorgan der einen Seite Schallwellen ausgehen, so verbreiten sich dieselben wohl im ganzen Schädel, sie werden aber vorzugsweise nach den symmetrischen Punkten der anderen Schädelhälfte, also zur gegenüberliegenden Pyramide geleitet." „Es besteht demnach eine Schallübertragung von Ohr zu Ohr auf dem Wege der Knochenleitung. Diese wird durch den knöchernen Schädel allein vermittelt, ohne dass die sog. Schallleitungskette hierbei eine wesentliche Rolle spielen müsste." „Diese Verhältnisse finden sich schon am macerirten Schädel, sie werden durch die Weichtheile des frischen Schädels in ihrer Wesenheit nicht alterirt und bestehen voraussichtlich in gleicher Weise am lebenden Kopfe." „Der Umstand, dass gerade die Pyramiden es sind, welche die härtesten Knochenmassen aufweisen, die wir am Körper finden, zeigt, dass hier eine Vorrichtung

[1]) Martin und Müller, Zur Analyse der Unterschiedsempfindlichkeit. 1899.

geschaffen ist, welche die auf dem Schädel irgendwie auftretenden Schallwellen vor allem zu den Gehörorganen leitet, und diese selbst in eine zweckdienliche Verbindung zu einander setzt:" — **G. M. Stratton, Der linear-perspectivistische Factor in der Erscheinung des Himmelsgewölbes. S. 42.** Infolge der Perspective sieht man zwei vom Beobachter ausgehende horizontale Linien am Horizonte gehoben. Dasselbe gilt von Flächen. Das „hohe" Meer erscheint nicht convex wie es sollte, sondern concav. Die Form des Himmelsgewölbes bei wolkiger Bedeckung ist nur ein Specialfall davon; die Wölbung ist so stark, weil die Wolken so weit entfernt sind.

**2. Heft. Fr. Schmidt, Experimentelle Untersuchungen zur Associationslehre. S. 65.** Im Anschluss an die „Experimentellen Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung", Leipzig, 1891, von Thumb und Marbe untersucht Schm. die Reactionen auf zugerufene Worte. Auf zugerufene Verbalformen wurde häufiger mit Verbalformen desselben Verbums als mit Verbalformen eines anderen Verbums reagirt. Indes verliefen diese Reactionen nicht regelmässig schneller als andere. Zugerufene Adjective riefen häufig gegensätzliche, aber nicht am häufigsten hervor. Gegenseitige Adjectiv-Reactionen waren besonders unter den gegensätzlichen häufig. — **C. Ritter, Unfähigkeit zu lesen und direct zu schreiben bei voller Sprachfähigkeit und Schreibfertigkeit. S. 96.** N. Leixner kennt alle Buchstaben, liest sie, buchstabirt die Worte, kann sie aber nicht zu einem Worte zusammenfassen. Zahlen dagegen, selbst 6-stellige, kann er lesen und schreiben. Er kann auch gelesene Worte abschreiben, aber nicht dictirte; freilich, wenn er die Buchstaben nicht zu einem Worte zusammenfassen kann, kann er diese auch nicht zerlegen, um sie im Schreiben zusammenzufassen. Auch längere unbekannte Worte weiss er vorgesprochen nicht zu wiederholen, noch weniger grössere Zahlen. Auch etwas längere Sätze konnte er nicht ohne starke Veränderungen nachsprechen. — Da er im übrigen ganz normal war, so ist sein Zustand reiner uncomplicirter Idiotismus.

**3. u. 4. Heft. Th. Lipps, Einige psychologische Streitpunkte. S. 145.** Gegen Ebbinghaus. I. Dieser meint, *C* und *c* verschmelzen darum, weil sie von theilweise identischen Stellen der Basilarmembran herrühren. Zugleich sollen sie aber auch dadurch ihre qualitative Differenzirung erhalten. Bei ihrem Zusammentreffen verlieren sie einen Theil ihrer charakteristischen Qualität. Aber „der Verlust der Charakteristik ist gleichbedeutend mit einer Steigerung der qualitativen Verschiedenheit der beiden Töne. Auf diese Steigerung der qualitativen Verschiedenheit also gründet E. die Neigung die beiden Töne zu verschmelzen:" Vielmehr ist die Gemeinsamkeit im Rhythmus 200 und 100,

der auch im centralen Vorgange sich widerspiegeln muss, der Grund der Einheit. II. Bewegungs-Innervationsempfindungen gibt es nicht, sondern „Strebungsgefühle“ Das Strebungs-, Anstrengungs-, Kraftaufwandsgefühl ist absolut verschieden von jeder Art körperlich localisirter Bewegungsempfindungen. Widerstand wird nicht empfunden sondern gefühlt.[1]) Nach E. wird die Aehnlichkeitsrelation empfunden; nach ihm ist, wie auch Lange, James, Sergi meinen, alles was nicht Vorstellung oder Empfindung ist, Nichts. Dagegen ist die Aehnlichkeit wie die Causalität „ein Apperceptionserlebniss“ „Das Bewusstsein der Aehnlichkeit ist das unmittelbare Bewusstsein von einer Weise, wie Objecte in meiner Einheitsapperception sich zu einander stellen, oder es ist das Bewusstsein der eigenthümlichen apperceptiven Vereinheitlichung, welche die Objecte vermöge ihrer Beschaffenheit gewinnen, wenn ich sie jedes für sich appercipire und zugleich in einen einzigen Act der Apperception zusammenschliesse“ „Die Psychologie unserer Tage bedarf einer Reform von Grund aus“ „Die Psychologie unserer Tage scheint — genau so als hätte es weder Hume noch Kant gegeben — wiederum auf den Standpunkt des naivsten Bewusstseins zurücksinken zu wollen. Wenn nicht mit Rücksicht auf die Causalrelation, so doch mit Rücksicht auf andere Relationen, z. B. mit Rücksicht auf die Aehnlichkeit. — **E. Wiersma, Untersuchungen über die sog. Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 179.** Die Wahrnehmungsfähigkeit ist zu verschiedenen Tageszeiten verschieden, es gibt Morgen- und Abendarbeiter; Kräpelin schreibt dies einer Anlage zu. Dagegen fand Vf. sie von der Uebung abhängig. Nach geistiger und körperlicher Anstrengung ist die Wahrnehmungsfähigkeit herabgesetzt. Alkohol wirkt schädigend, Bromnatrium günstig auf die Wahrnehmungsfähigkeit. — **E. Kalischer, Analyse der ästhetischen Contemplation. S. 199.** Das specifisch-ästhetische Verhalten besteht in einer psychischen Anomalie: „Während strenger Concentration der Aufmerksamkeit schien doch die Enge des Bewusstseins gesprengt zu sein. In der ästhetischen Contemplation ist die Aufmerksamkeit auf sinnliche Eindrücke concentrirt, denen als Theilinhalten sehr complexer Vorstellungen eine so grosse Reproductionskraft innewohnt, dass durch ein Minimum sinnlicher Daten ein Maximum geistiger Vorgänge ausgelöst wird“ Die reproducirten Vorstellungen „erscheinen nur im indirecten Sehen“, logisch kommt ihnen concrete Allgemeinheit zu. — **A. Fontana, Ueber die Wirkungen des Eucain B auf die Geschmacksorgane. S. 253.** Wie beim Cocain ist die Wirkung auf Auslöschen des Bitter am stärksten.

---

[1]) Vgl. des Vf.'s Schrift: Das Selbstbewusstsein; Empfindung und Gefühl. Wiesbaden. 1901.

**5. u. 6. Heft. L. Hirschlaff, Bibliographie der psycho-physiologischen Litteratur des Jahres 1900.** Umfasst 3482 Nummern, die Abhandlungen miteingerechnet.

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Von R. Falckenberg. Leipzig, H. Haacke. 1902.

**119. Bd., 2. Heft. E. König, Warum ist die Annahme einer psychophysischen Causalität zu verwerfen? S. 113.** Das Energiegesetz kann hier gar nicht in Betracht kommen, „denn es ist leicht zu zeigen, dass eine Einwirkung aus dem physischen in das psychische Gebiet und erst recht eine solche in umgekehrter Richtung ohne Aenderung von Energiegrössen möglich ist." „Es drückt auch die Idee des Parallelismus zunächst nichts weiter aus als das Bekenntniss der Unfähigkeit, das psychophysische Problem in befriedigender Weise zu lösen." — **A. Messer, Zur Beurtheilung des Eudämonismus. S. 140.** „Der eudämonistische Ethiker kann also den gesuchten objectiven Maasstab nur gewinnen, indem er — bewusst oder unbewusst — von der empiristischen Betrachtungsweise in die aprioristische übergeht. Damit nähert er sich aber dem idealistischen Standpunkt. Das zeigt sich auch bei Adickes, denn nur dadurch, dass nach ihm der Normalmensch (im Sinne des Durchschnittsmenschen) und der Idealmensch zusammenfliessen, kann er zu dem Satze gelangen: »Das Bedürfniss, sich als Mensch würdig zu bethätigen, ist das Grundbedürfniss der Bedürfnisse«." — **H. Clasen, G. Glogau's System der Philosophie. S. 149.** Noetik. III. Die Erkenntnisstheorie. IV. Die Religionsphilosophie. V. Die Metaphysik. — **P. Scheerer, Zur Frage nach der rein menschlichen Begründung der sittlichen Forderung. S. 170.** Gegen die Kritik Jodl's über A. Döring's „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre." — **L. Busse, Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur des Jahres 1896/97. S. 182.** Berenson, Caldwell, Mc Teggart, Carus, Fraser, Lindsay, Wenley, Seth.

**120. Bd., 1. Heft. J. Rehmke, Zum Lehrbegriff des Wirkens. S. 1.** „Der Satz der Wechselwirkung besteht für das Geschehene innerhalb der blosen Dingwelt uneingeschränkt zu Recht." „Kein einfaches Einzelwesen kann sich also durch sich selbst allein verändern." — **Fr. Jodl, Goethe und Kant. S. 12.** „Es heisst Goethe verkleinern, wenn man ihn zum Schleppträger einer Philosophie macht, welche trotz ihrer grossen Eigenschaften so unverkennbar den Stempel des Ungenügens an sich trägt, wie das System Kants." Goethe bekennt sich selbst zu Spinoza, dem stärksten Gegner von Kant's Transscendenz. — **J. Bergmann, Ueber den Begriff der Quantität. S. 20.** Der Begriff Anzahl oder Menge ist synonym mit Grösse haben, nur dass ersterer auf den

Umfang des Begriffes geht. Durch Erweiterung des Zahlenbegriffes kommen wir zu den „künstlichen“ Zahlen, Ergebnissen von unausführbaren Rechenoperationen: gebrochene, irrationale, imaginäre, unendliche Zahl; denn auch eine Addition von unendlich vielen Gliedern ist unausführbar. Die unendliche Zahl ist weder allgemein noch singulär. „Ungleich den gebrochenen, den irrationalen und den negativen Zahlen können die imaginären unter keinen Umständen die Grösse einer Anzahl von Dingen bestimmen“, sonst müsste es noch andere Arten von Quantität geben, als Anzahl oder Mengen. — **J. Lilienfeld, Versuch einer strengen Fassung des Begriffes der mathematischen Wahrscheinlichkeit. S. 58.** Die gewöhnliche Definition der Wahrscheinlichkeit, welche den Glücksspielen entnommen ist: Verhältniss der möglichen zu den günstigen Fällen, präcisirte Laplace, um sie auf die Erfahrung anwenden zu können: „Gleich möglich heissen die Fälle, bei denen man keinen Grund anzugeben vermag, weshalb einer von ihnen mit grösserer Zuversicht erwartet werden sollte, als irgend ein anderer!“ Anders Stumpf nämlich ganz logisch: „Jede beliebige Urtheilsmaterie $n/N$ nennen wir wahrscheinlich, wenn wir sie auffassen können als eines von $n$Gliedern (günstigen Fällen) innerhalb einer Gesammtheit von $N$ Gliedern (möglichen Fällen), von denen wir wissen, dass eines, und nur eines wahr ist, dagegen schlechterdings nicht wissen, welches?“ Aber ich kann mit einem Würfel 6 oder nicht 6 werfen, was doch gewiss nicht als gleich möglich bezeichnet werden kann, und doch entspricht es der von Stumpf gestellten Bedingung. Auch Kries genügt nicht mit seinen unbestimmten „Spielräumen“ „Ich schlage daher folgendes vor: »Wenn nach der Wahrscheinlichkeit der Wahrheit der Urtheilsmaterie $E$ gefragt wird, so wird es Bedingungen geben von der Eigenschaft, dass, wenn nur eine von ihnen nicht erfüllt wäre, $E$ ganz gewiss nicht zutreffen würde. . . Diese Bedingungen seien Möglichkeitsbedingungen.«“ Dieselben müssen nun für jeden Fall bestimmt werden. Dies führt auf eine ziemlich complicirte mathematische Formel für den Wahrscheinlichkeitsbruch. — **E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze. S. 66.** Die beseelten Atome spielen bei Lotze in seiner ersten Periode eine wichtige Rolle; transeunte Handlungen leugnet er, die Dinge könnten überhaupt kein eigenes Sein haben, wenn sie nicht geistig sind. Später tritt die eine Substanz bei ihm in den Vordergrund, und damit verlieren die Dinge ihr Selbst.

### 3] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1902.

**26. Jahrg., 1. Heft.**[1]) **P. Barth, Zur Einführung der neuen**

[1]) Mit diesem Jahrgang eröffnet die Zeitschrift eine „neue Folge“ (I), in welcher neben der Philosophie die Sociologie vertreten und auf dem Titel bezeichnet ist.

**Folge dieser Zeitschrift.** Die Sociologie wird hier nicht als Nationalökonomie sondern als Philosophie der Geschichte, der Gesellschaft behandelt. — **J. Cohn, Der psychische Zusammenhang bei Münsterberg. S. 1.** Die Kritik wendet sich vorzüglich dem psychologischen methodologischen „Rationalismus" Münsterberg's zu, der „glaubt, dass es wenigstens denkbar sei, dass die Physik dazu gelangen könne, von ihrer Kenntniss des Gehirns aus die Handlungen eines Menschen vollkommen voraus zu sagen!" „Es ist an der Zeit, zu fragen, wie er sich das Ziel der Psychologie, die Construction eines psychischen Zusammenhanges denkt. Mit dieser Fragestellung rührt man für jeden Psychologen die ganze Verworrenheit der gegenwärtigen Lage dieser Wissenschaft auf!" — **W. Sombart, Einleitende Bemerkungen zu einer Theorie des modernen Kapitalismus. S. 21.** Bildet einen Theil des Geleitswortes zu einer zweibändigen Schrift des Vf.'s unter demselben Titel. — **C. M. Giessler, Die Gerüche vom psychogenetischen Standpunkte aus. S. 49.** Der Geruchssinn hat am meisten zur Entwicklung des Seelenlebens beigetragen. Nach Edinger sind die ersten Bildungen der Hirnrinde mit dem Riechapparate verknüpft. Im höheren Seelenleben tritt aber die Bedeutung des Geruchs und damit auch der anatomischen Ausbildung zurück, nicht nur wenn wir die verschiedenen Thiere sondern auch die Menschenrassen mit einander vergleichen. — **S. R. Steinmetz, Der erbliche Rassen- und Volkscharakter. S. 77.** Nach Herder, Gobineau, A. Comte, Taine, Hellwald, de Lapouge, Chamberlain, Fouillée, Reibmayer ist die Rasse der Hauptfactor im Culturleben, sie bedeutet nichts nach Spencer, Robertson, Dürkheim, Virchow, Hering, Kollmann, Lacombe und den materialistischen Geschichtsphilosophen. Der Vf. vermisst die nöthigen Vorstudien, um die Frage zu entscheiden.

4] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno IX. vol. XXVII. Fasc. 105—108. 1901. (September—December.) — Anno X. vol. XXVIII. Fasc. 109—112. (Januar—April.) Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

**Vol. 27. Toniolo, Provvedimenti sociali. p. 3, 321.** 1. Die Organisation der arbeitenden Klasse in Corporationen; ihre historischen Voraussetzungen, ihr Charakter, ihre Tendenzen. 2. Die sociale Arbeitergesetzgebung in den einzelnen Ländern (historisch-kritischer Ueberblick). — **P. G., J. „Trusts" negli stati uniti. p. 36.** Die Gefahr der amerikanischen „Trusts"; die Nothwendigkeit eines Ausgleiches zwischen ihnen und den Arbeiterorganisationen. — **F. Ermini, Il „Dies irae" e l'innologia ascetica nel secolo decimo terzo. p. 43, 350.** Als Vf. des „Dies irae", wenigstens in dessen endgiltiger auf uns gekomme-

nen Gestalt, ist der Franciskaner Thomas von Celano anzusehen. — **E. Agliardi, La disoccupazione e gli uffici indicatori del lavoro. p. 161.** Bespricht die verschiedenen Arten der Arbeitsvermittelung zur Hebung der Arbeitslosigkeit. — **G. Tuccimei, Un preteso organo rudimentale nel cervello umano. p. 173.** Die Annahme der *glandula pinealis* als eines rudimentären Organs ist aus anatomischen und embryologischen Gründen unzulässig; die aus dieser falschen Annahme gezogenen darwinistischen Schlussfolgerungen sind hinfällig. — **G. Piovano, La libertà d'insegnamento. p. 194, 334.** In Fortsetzung seiner früheren Abhandlungen (vgl. diese Zeitschrift, 4. Heft, 1901, S. 453) stellt P. als vierte und letzte These den Satz auf: „Die Freiheit des Unterrichts und das dem Staat ausschliesslich vorbehaltene Recht, die Lehrbefähigung zuzuerkennen, sind zwei sich ausschliessende Dinge; daher ist das Monopol des Staates, jene Lehrbefähigung zu ertheilen, unvereinbar mit der Unterrichtsfreiheit." — **L. Caisotti di Chiusano, Pensieri sulla filosofia della storia. p. 266, 537.** Apologetische Betrachtung der Philosophie der Geschichte. 1. Von Augustinus bis Bossuet. 2. Von Vico bis Marx. 3. Die moderne katholische historische Schule. 4. Ob und wie die Ideen der Freiheit, Solidarität, Arbeit, von welchen der Fortschritt abhängt, ein Fundament haben. 5. Die Zeiten des Fortschrittes. 6. Der Fortschritt in den Zeiten des Niederganges. 7. Die Morgenröthe der Wiedergeburt. — **A. Cappellazzi, La questione sociale. p. 494.** „Wir betrachten hier drei Factoren in der Entwicklung der socialen Frage: den historischen, psychologischen und den moralischen." Die sociale Frage ist jetzt vor allem eine „ökonomische"; erst nach Lösung dieser wird sie eine „sociale" werden. — **F. Crispolti, Il feminismo. p. 519.** Die Stellung der Frau 1. in den arbeitenden, 2. in den gelehrten Berufen.

**Vol. 28. Toniolo, Provvedimenti sociali. p. 3.** Was haben die verschiedenen socialen Schulen zur Lösung der Arbeiterfrage beigetragen? — **E. Lorini, L'impero di Giappone secondo i dati statistici più recenti. p. 15,** Die neuesten Statistiken über Japan. — **F. Ermini, Il „Dies irae" e l'innologia ascetica nel secolo decimo terzo. p. 28, 365.** Einfluss des „Dies irae" auf die Hymnologie des 13. Jahrh. — **L. Caisotti di Chiusano, Pensieri sulla filosofia della storia. p. 50, 206.** — **P. Pisani, Emigrazione temporanea italiana in Svizzera e Germania. p. 177.** Statistisches über die temporäre italienische Auswanderung nach der Schweiz und nach Deutschland und über die sociale Lage der Auswanderer. — **V. Manfredi, La legislazione sociale nel Belgio. p. 190.** Die belgische sociale Gesetzgebung 1. zum Schutze der Person des Arbeiters, 2. zur Verbesserung seiner ökonomischen und 3. socialen Lage. — **R. Paribeni, I recenti fatti**

**in Grecia. p. 227.** Bespricht die in Griechenland durch die neue Bibelübersetzung verursachte Erregung. — **Toniolo, Il socialismo nella cultura moderna. p. 349.** Die allgemeine Ausbreitung des praktischen Socialismus von 1870 bis heute; die heutige Haltung des Socialismus; instructive Schlüsse, die sich aus dieser Entwicklung ziehen lassen: „Die Wissenschaft erzeugte den heutigen Socialismus; die Wissenschaft leitet die praktische Bewegung desselben. — **Le recenti agitazioni dei ferrovieri in Italia. p. 388.** Die jüngsten Ausstände der italienischen Bahnarbeiter. — **L. Rocci S. J., La repubblica romana nel possesso delle sue conquiste. p. 395.** „Die römische Republik war gross in ihren Eroberungen durch ihr weises politisches System; durch die geschickte Vertheilung ihrer Siedelungen, Festungen, Consularstrassen; durch den klugen Gebrauch von Strafen und Belohnungen, durch die Gewissenhaftigkeit in der Wahl der Amtspersonen; durch ihre besonnene Gesetzgebung, durch die hochherzige Unterordnung privater Interessen unter das Gemeinwohl!" — **Toniolo, La recente lettera apostolica e la sua importanza sociale. p. 517.** Bespricht die Encyklica Leo XIII. vom 19. März 1902 vom socialen Standpunkte aus. — **Lorini, Le banche d'emissione della Repubblica Argentina. p. 524.** Kritik des argentinischen Bankwesens. — **Pisani, Note statistiche sull' emigrazione italiana nella Germania meridionale. p. 529.** Statistisches über die Anzahl und sociale Lage der italienischen Arbeiter in Süddeutschland. — **Cantono, Il lavoro delle donne e dei fanciulli. p. 555.** Die Bestrebungen zur Regelung der Frauen- und Kinderarbeit in den einzelnen Ländern. — Recensionen. Vol. 27. p. 123—145, 282—301, 454—468, 627—643; Vol. 28. p. 150—162, 310—328, 485—501, 639—656, u. A. über die Acten des 5. internationalen Congresses kathol. Gelehrter zu München; über Nossig, Revision des Socialismus; Bernstein, Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich?; Grunzel, System der Handelspolitik; Gruber, Mazzini; Meffert, Arbeiterfrage; Stefan, Assecuranz-Atlas; Weltgeschichte in Charakterbildern, Augustin und Asoka. — Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften. Vol. 27. p. 58—123; 208—282; 377—454; 550—627; Vol. 28. p. 59—150, 234—310, 411—485, 562—639. — Bibliographische Notizen; sociale Chronik; die Encyklica Leo XIII. im italienischen Wortlaut.

## B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1902. **48. Band, 4. Heft. A. Linsmeier, Ueber Licht und Sehen. S. 153.** Gegen Lercher, der in der Innsbr. Theol. Zeitschrift[1]) die

[1]) 1901. 3. u. 4. Heft.

veraltete Theorie der Scholastiker über das Sehen mit einigen Modificationen zu repristiniren sucht. Die mechanische Grundlage der Theorie Lercher's ist die alte Auffassung von der Trägheit. „Ein stetiges Werden setzt eine stetig wirkende Ursache voraus. Die Bewegung ist in sich betrachtet ein stetiges Werden. Die bewegende Ursache kann nicht die der Zeit nach vorausgehende Bewegung sein; denn da die Lage eines Körpers diesem keine Wirksamkeit mittheilt, so kann auch das stetige Werden neuer Lagen dem Körper keine Wirksamkeit verleihen; überdies existirt die vorausgehende Bewegung nicht mehr in jenem Augenblick, in dem die folgende Bewegung verursacht wird. Aber auch jener Körper, welcher den ersten Anstoss gab, kann nicht mehr einwirken, weil Fernwirkungen unmöglich sind. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass im bewegten Pfeil selbst beim ersten Stoss eine Realität hervorgebracht werde, welche nicht örtliche Bewegung ist, aber als nächste Ursache denselben bestimmt, immerfort mit einer bestimmten Geschwindigkeit den Raum zu durcheilen, bis Hemmnisse sich entgegenstellen. Die Realität nun, welche als nächste Ursache der Bewegung den bewegten Körpern als zufällige Eigenschaft anhaftet, wurde von den Scholastikern *impetus* oder *impulsus* genannt und muss als eine Qualität angesehen werden, die insofern beharrlich ist, als ihre Kraft nur infolge eines entgegenwirkenden Einflusses erlahmt und erlischt."[1])

Das ist der vorgallileische Trägheitsbegriff. Seit Gallilei und Newton wird die Bewegung nicht als ein Werden, sondern als ein Zustand gefasst, der wie der der Ruhe fortdauert, solange keine äussere Ursache eingreift. Mit diesem Begriffe konnte eine Reihe von Einwürfen gegen das koppernikanische System befriedigend gelöst werden, er dient als Grundlage für zahlreiche Beweise und Erklärungen in der Astronomie und Mechanik. Die *qualitas* dagegen verwickelt in einen Widerspruch. „Wenn nämlich diese Ansicht richtig wäre, dann müsste gefolgert werden, dass eine begrenzte Arbeitsfähigkeit eine unbegrenzt grosse Arbeit zu leisten vermag. Der abgeschossene Pfeil wird aus dem Ruhezustand in Bewegung versetzt; dazu ist eine ganz bestimmte Arbeit (von seiten der Bogensehne) erforderlich, die nach sicheren Lehren der Physik gleich ist der lebendigen Kraft des Pfeiles $\frac{m c^2}{2}$. Die angewendete Arbeit hat den Trägheitswiderstand von Null bis zum Geschwindigkeitsgrad $c$ überwunden. Wenn nun die weitere Bewegung des Pfeiles nicht ein von selbst unverändert andauernder Zustand wäre, sondern von der *qualitas* stetig neu bewirkt würde, dann müsste durch eben diese *qualitas* in jedem einzelnen Zeittheilchen der Trägheitswiderstand von Null bis zum Geschwindigkeitsgrade $c$ überwunden, daher die Arbeit $\frac{m c^2}{2}$ so oft geleistet werden, als Zeittheilchen in Betracht kommen. Weil die

[1]) S. 683, 1901. 3. u. 4. Heft.

Zeit der gleichförmigen Bewegung in unbegrenzt viele Zeittheilchen zerlegt werden kann, so würde von den *qualitas* eine unbegrenzt grosse Arbeit geleistet werden, während die Bogensehne nur eine begrenzte Arbeitsfähigkeit besitzt."

Ausser der Wellenbewegung des Mediums verlangt Lercher auch noch eine qualitative Veränderung desselben, die Strahlung. Erstens weil die Bewegung eine *qualitas* fordert, zweitens gehören die Erkenntnissform und die Wellenbewegung verschiedenen Seinskategorien an. Die Darlegung der „physikalischen Ansicht" und der Physiologie des Sehens, von welcher die Scholastiker nichts wussten, widerlegt diese Behauptung. — **W. Meyer, Neue Untersuchungen über Kohlenstoffassimilation der Pflanzen. S. 246.** Friedel[1]) zeigt, dass die Assimilation nicht in nothwendigem Zusammenhange mit dem Leben steht. Wenn ein aus den Blättern gewonnenes Ferment mit ausgezogenem Chlorophyll vereinigt und die Mischung dem Licht ausgesetzt wurde, fand Assimilation statt.

**6. Heft. W. Meyer, Historisch-kritische Darlegung der Ergebnisse, welche die Untersuchungen über die Leguminosenknöllchen geliefert haben. S. 274.** Es steht nach den langen Untersuchungen und Schwankungen der Botaniker fest, dass die Leguminosen allerdings nicht wie die Gramineen auf den Stickstoff des Bodens angewiesen sind, sondern ihn aus der Luft aufnehmen, aber nicht direct, sondern durch Vermittlung von Pilzen, welche eine Symbiose mit der Wurzel der Pflanze eingehen. Dieselben haben ihren Sitz in den Knöllchen der Wurzel, welche nicht einfache Reservoire für Eiweissstoffe darstellen, sondern mit der Assimilation des freien Stickstoffes der Luft in causalem Zusammenhange stehen (Hellriegel). Die Knöllchenbakterien erleiden Veränderungen, verwandeln sich in Bakteroiden; werden schliesslich zu Plasma und von der Pflanze resorbirt. „Das Resultat aller dieser Betrachtungen lässt sich dahin zusammenfassen, dass die Knöllchenbakterien unter dem Einflusse der Pflanze eine Reihe von successiven Veränderungen erleiden, welche mit einem Wechsel der Gestalt und Abschwächung der Vegetationskraft beginnen und mit einer vollständigen Degeneration und Umwandlung der Bakterienkörper in besondere Eiweisssubstanzen abschliessen." Die Knöllchenbakterien der verschiedenen Leguminosengattungen, „selbst der Mimosaceen repräsentiren eine Art: *Bacterium radicola Beyerinck*. Dieselbe wird jedoch durch ihre Pflanze, in deren Wurzeln sie lebt, so energisch beeinflusst, dass ihre Nachkommen volle Wirkungsfähigkeit nur noch für jene Leguminosenart besitzen, zu welcher die Wirthpflanze gehört, für alle

[1]) L'assimilation chlorophyllienne realisée en dehors de l'organisme vivant. Compt. rend. de l' Acad. de sc. 132. Bd. Nr. 10.

übrigen dieselbe mehr oder weniger verlieren." Die Knöllchenbakterien befähigen die Leguminosen zur Ernährung mit dem Stickstoff der Luft, sie sind nach Prazmoski „als Organe der Assimilation des atmosphärischen Stickstoffes zu betrachten."

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1902.

**4. Heft. E. Wasmann, Die Gesetze der Zelltheilung. S. 390.** Die Theilung der Zelle beginnt stets mit der Theilung des Kerns. Entweder theilt sich das Protoplasma mit, und dann entstehen zwei Zellen, oder es bleibt ungetheilt; dann entsteht eine zweikernige Zelle. Theilt sich im ersteren Falle die Membran mit, so ist die Zelltheilung exogen, bleiben die Tochterzellen in der einen Membran, hat man die endogene Theilung. Im ersteren Falle bleiben die Tochterzellen entweder nebeneinander und dann bilden sie Gewebe, oder sie wandern aus: Sind die Tochterzellen viel kleiner als die Mutterzelle, dann heisst die Theilung „Knospung." — Die Kerntheilung ist entweder eine directe oder eine indirecte. Bei ersterer theilt sich der Kern ohne wesentliche Aenderung seiner Structur; bei letzterer findet eine gesetzmässig verwickelte Veränderung des Kerns und Protoplasmas statt. Dieselbe besteht in einer Umlagerung und Theilung der chromatischen Elemente des Kerns der sog. Chromosomen, daher der Name Karyokinese und in einer charakteristischen Faden- und Strahlenbildung des achromatischen Kern- und Zellgerüstes, daher der Name Mitose (von μίτος, Faden). Der Process verfolgt „das eine Ziel, das Chromatin des Mutterkerns in einer vollkommen gleichmässigen und regelmässigen Weise auf die beiden Tochterkerne zu vertheilen." Die einzelnen Chromosomen des Kerns erleiden eine ganz genaue Längstheilung am Culminationspunkte der Karyokinese.

**5. Heft. E. Wasmann, Die Zelltheilung in ihrer Beziehung zur Vererbung. S. 539.** „Nach dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens ist allein das Chromatin des Kernes der wesentliche Träger der Vererbung, und das Wesen der Befruchtung besteht in der Vereiniguug der Vererbungssubstanzen (d. h. der Chromosomen) des männlichen und weiblichen Vorkerns." „Das Wesen der Befruchtung beruht auf der Vereinigung einer gleichen Zahl äquivalenter Chromosomen des männlichen und weiblichen Vorkerns zu einem neuen Furchungskern." Uebrigens lehren Experimente und Beobachtung (Parthenogenese): 1. „Ein Kern allein, sei es nur der Eikern oder der Spermakern genügt bereits, absolut genommen, als Ausgangspunkt für die embryonale Entwicklung in der Eizelle und als Träger der Vererbung; 2. der Zellkern allein ist der Träger der Vererbung; das Protoplasma der Zelle spielt bei ihr nur eine indifferente Rolle." Die Conjugation bei den Infusorien hat die grösste Analogie mit der Befruch-

tung der höheren Thiere. „Die Conjugation zweier Infusorien verfolgt den Zweck, in beiden Individuen einen neuen Zellkern zu bilden, der blos die Hälfte der ursprünglichen Chromatinmasse des Mikronucleus eines der beiden Partner besitzt und zu gleichen Theilen aus den Chromosomen der Nebenkerne beider Individuen gebildet ist. Es liegt somit eine gekreuzte Befruchtung vor!" Der Makronucleus geht vor der Conjugation zu grunde, der Nebenkern ist der eigentliche „Geschlechtskern!" Aus allem ergibt sich, „dass der Zellkern und speciell das Chromatin desselben das wichtigste Element gleichsam die Centralstation für alle Erscheinungen des Gesammtlebens der vielzelligen Wesen ist!"

3] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1901/02.

**8. Jahrg., 6. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbart's für die Gegenwart. S. 449.** Der psychophysische Parallelismus. Nur Spinozismus kann den Parallelismus vertheidigen und daraus ergibt sich: „Wer die Causalität zwischen Leiblichem und Geistigem leugnet oder bezweifelt, ist für immer in den Solipsismus eingeschlossen!" — **Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 477.** „Die Hemmungssumme!" Herbart hat die Qualität der Vorstellungen allerdings berücksichtigt.

**9. Jahrg., 1. Heft. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 1.** Die Complexionen oder Complicationen. „Herbart braucht beide Namen für dieselbe Sache; indes empfiehlt es sich, den Vorgang mit dem Worte Complication, das Ergebniss des Vorganges mit dem Worte Complexion zu bezeichnen!"

**2. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbart's für die Gegenwart.** (Schluss.) **S. 97.** Herbart verwirft den kosmologischen Gottesbeweis, dafür legt er grosses Gewicht auf den teleologischen, der ihm freilich nur Wahrscheinlichkeit bietet, nicht auf sittliche Eigenschaften Gottes führt; er steht hier im schroffsten Gegensatz zu den herrschenden Theorien. Doch stimmen mit ihm auch aus neuerer Zeit überein: Krönig, Das Dasein Gottes und das Glück des Menschen, Berlin, 1874, und Reinke, Die Welt als That, 1899. Ersterer bemerkt gegen die Zufallstheorie: Was mag wahrscheinlicher sein, dass ein Mensch zufällig mit 30 Würfeln 30 Augen wirft, oder dass er aus unorganischem Stoffe einen lebensfähigen Organismus von 30 Zellen macht? Ich denke, dass nach dem einstimmigen Urtheile aller Naturforscher die erstere Wahrscheinlichkeit grösser ist. Und doch wenn eine Million von Jahren hindurch jährlich eine Million Menschen geboren werden, von denen jeder ein Alter von 10,000 Jahren erreicht, und in jeder Minute seines Lebens 20 Würfe mit 30 Würfeln macht, so ist es wahrscheinlich, dass unter

allen gethanen Würfen ein Wurf von 30 Augen auch noch nicht ein einziges Mal vorkommt. Diese Unwahrscheinlichkeit bleibt sich ganz gleich, wenn die 30 Würfel nicht auf einmal, sondern einer nach dem anderen auf den Tisch geworfen werden.

Ein ähnliches Beispiel benutzt Baer: Es soll von 52 Karten in 4 Farben von 4 Spielern jeder alle dreizehn von derselben Farbe erhalten. Die Spieler können Jahrtausende spielen, ehe es der Zufall einmal so fügt, dass ein Spieler einmal Karten derselben Farbe erhalte. Man muss es für unmöglich erklären. Bedenkt man nun die grosse Complicirtheit der Organismen und ihrer Functionen, so ist ihr Entstehen Zufall in unendlicher Potenz. Ferner bemerkt Krönig zu den Variationen Darwins: Es soll der Text der ersten Auflage eines Buches variirt werden; die Wahrscheinlichkeit, dass von den Millionen Variationen auch nur eine eine Verbesserung sei, ist sehr gering, noch mehr muss bei den Variationen der Organismen eine Verschlechterung erwartet werden.[1])

Ein bedeutender Biologe, H. Driesch, bemerkt: „Der Darwinismus gehört der Geschichte an, wie das andere Curiosum des Jahrhunderts, die Hegel'sche Philosophie. Beide sind Variationen desselben Thema's, wie man eine ganze Generation an der Nase herumführt und sind nicht gerade geeignet, unser scheidendes Säculum in den Augen späterer Geschlechter besonders zu heben!"[2]) — **Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 128.** Widerlegung der Einwände Wundt's und Ziehens gegen das Steigen der Vorstellungen.

[1]) S. 138. — [2]) Biolog. Centralblatt 1896. S. 353.

# Miscellen und Nachrichten.

**Ein wenig bekannter Beweis für die Immaterialität der Seele.** Durch Erdmann's „Logik" zum Studium von Ploucquet angeregt, fand ich in dessen *Expositiones philosophiae theoreticae* (Ed. ult. Stuttgardiae, MDCCLXXXII, p. 372 sq.) einen höchst originellen Beweis für die Immaterialität der Seele, der, wenigstens in der vorliegenden Fassung, von der heutigen christlichen Philosophie kaum gekannt zu sein scheint. Es möge mir gestattet sein, ihn hier zu besprechen. — Ich setze zunächst Ploucquet's eigene Worte hierhin:

„509. E consideratione signorum arbitrariorum, maxime vocum et litterarum, intelligi potest animae immaterialitas. Si enim anima esset materialis: vox determinata eidem imprimeret motum determinatum, qui excitaret sensationem et intellectionem determinatam. Si vox determinata excitat sensationem determinatam, et haec efficit intellectionem determinatam: necessarium est, ut vox aliter determinata excitet aliam sensationem, et alia sensatio aliam intellectionem. Pronuncietur itaque vox *homo;* hic sonus excitat sensationem determinatam, et haec intellectionem hominis: Pronuncietur vox *Mensch;* hic sonus alius aliam excitat sensationem, et haec aliam intellectionem: Pronuncietur *ἄνθρωπος;* alius hic sonus aliam excitat intellectionem. Non potest fieri, ut in anima materiali oriatur effectus idem ab impressionibus diversis!"

Beweise müssen in jeder Hinsicht zeitgemäss sein, das ist der Ploucquet'sche nicht. Jedoch lässt sich sein Grundgedanke zu sehr plausiblen Ausführungen benutzen.

Aus gleichen Ursachen folgen unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen, und aus ungleichen Ursachen folgen unter gleichen Bedingungen ungleiche Wirkungen. Das ist eine streng wissenschaftliche Fassung des Causalgesetzes. Wir betrachten hier das Causalgesetz als Interpolationsmaxime oder oberstes Princip der Naturerkenntniss; ob es mehr ist als das, und in welchem Sinne mehr, ist für unseren Zweck ohne Belang. Die Naturwissenschaft bedarf nothwendig dieses Gesetzes; es wird in den meisten ihrer Schlüsse, bereits in dem einfachsten In-

ductionsschluss als dem Zusammenfassen verschiedener gleichartiger Wirkungen unter derselben Ursache vorausgesetzt. Man muss die absolute Giltigkeit des Gesetzes für das ganze Gebiet des Materiellen und der Naturgesetze behaupten. Sobald man irgend eine Ausnahme zugibt, werden alle Schlüsse unsicher und werthlos. Die Verwerfung des Gesetzes ist Verzicht auf jede sichere Naturkenntniss.

Nun ist es Thatsache, dass wir, wenn wir die Worte Mensch, *homo*, ἄνθρωπος hören, stets den gleichen Begriff reproduciren. Die Ursachen sind offenbar ausser uns und in uns verschieden, weil die durch die Sprachwerkzeuge hervorgerufenen verschiedenen Luftwellen auch verschiedene physiologische Vorgänge erzeugen. Da die Organe identisch und ihr Functionsvermögen selbstverständlich dasselbe bleibt, liegen gleiche Bedingungen vor. Die Wirkungen sind die gleichen. Da nun jenes Gesetz, dass ungleiche Ursachen unter gleichen Bedingungen ungleiche Wirkungen erzeugen, für das ganze Gebiet des Materiellen Geltung haben muss, kann die Wirkung in unserem Falle nicht der materiellen Ordnung angehören, ist immateriell.

Das Causalgesetz braucht für unseren Zweck nicht in dem Sinne gefasst zu werden, den der obige Wortlaut nahelegt, nämlich dem einer eigentlichen causalen Verknüpfung von Ursache und Wirkung, im engsten Sinne einer Entwicklung der Wirkung aus der Ursache. Der Beweis ändert sich nicht, wenn man es im Hume'schen Sinne auffasst als ein regelmässiges Zusammentreffen von Erscheinungen in der Zeit, wobei natürlich nicht entschieden werden soll, ob diese Fassung im allgemeinen richtig ist. Das Gesetz lautet dann: Gleichen Vorgängen $a_1$ und $a_2$ folgen (zeitlich) unter gleichen Bedingungen nothwendig gleiche Vorgänge $b_1$ und $b_2$. Dieses „nothwendig", m. a. W. das Gesetz als Gesetz ist hier nur in der Natur des menschlichen Geistes begründet, der eine sichere Naturerkenntniss mindestens als möglich verlangt, aber mit dem Verzicht auf das Gesetz auch auf diese verzichten muss. Uebrigens wird es ja auch in dieser Form von den Thatsachen bestätigt. Wenden wir diese Fassung auf den Menschen an, so treffen wir auf den psychophysischen Parallelismus, der behauptet, dass die psychischen Vorgänge $\alpha, \beta, \gamma, \delta \ldots$ den physischen Vorgängen $a, b, c, d \ldots$ ohne jede, wenigstens ohne jede erkennbare causale Verknüpfung (im engeren Sinne) parallel gingen, dass die physischen und die psychischen Vorgänge nur verschiedene Seiten einer Realität repräsentirten, der also nur formale Verschiedenheit kennt und consequent durch diese Ideen zum Panpsychismus kommt. Liegen die physischen und psychischen Vorgänge in derselben Ordnung der Vorgänge $a, b, c \ldots$, so muss das Gesetz gelten: Ungleichen physischen Vorgängen $a, b \ldots$ entsprechen unter gleichen Bedingungen ungleiche psychische Vorgänge $\alpha, \beta \ldots$ Da die Erfahrung damit nicht

übereinstimmt, vielmehr auf die ungleichen physischen Vorgänge gleiche psychische erfolgen, liegen die beiden Arten von Vorgängen nicht in derselben Ordnung. Die Parallelisten stehen also vor der Alternative: Entweder geben sie das Causalgesetz (gleichviel in welchem Sinne) zu und damit die Verschiedenheit der Ordnungen der physischen und psychischen Vorgänge, oder sie verzichten unter Preisgabe des Gesetzes auf alle naturwissenschaftliche Forschung.

Unser Beweis zeigt also nicht nur gegenüber dem Materialismus, dass die physischen und psychischen Vorgänge nicht identisch sind, sondern auch gegenüber dem Monismus, dass sie verschiedene Ordnungen repräsentiren. Hält man mit dem einen Theil der Monisten physische und psychische Vorgänge für völlig identisch, so mündet der Parallelismus in den Materialismus; hält man sie für verschiedene Seiten eines Vorganges, so ist, wie der obige Fall zeigt, von einem Vorgang Widersprechendes ausgesagt. Die Argumentation mit dem Causalgesetz im Hume'schen Sinne oder dem empirisch gegebenen Causalgesetz führt uns aber noch nicht zum christlichen Dualismus, der ja causale Verbindung im engeren und eigentlichen Sinne postulirt[1]), sondern zu einer Art von prästabilirter Harmonie. Hieraus erhellt wieder sehr deutlich, wie wichtig die Discussion des Causalgesetzes für das Problem der Seele ist. Der Beweis wird noch klarer und zwingender, wenn man ihn vom Standpunkte der mechanischen Naturerklärung führt; er lässt sich dann mit den Gedankengängen von O. Flügel (Der Materialismus, Leipzig, 1865, S. 2 ff.) und Ebbinghaus (Grundz. d. Psych. Leipzig, 1897, I, 1, S. 35 ff.) verbinden.

Aus dem Beweise folgt die Substantialität der Seele, die sich vielleicht überhaupt am besten nach der Immaterialität behandeln liesse. Wenn physische und psychische Vorgänge verschiedenen Ordnungen angehören, muss das, woran die psychische Vorgänge geschehen, inbezug auf sein Sein von derselben Beschaffenheit sein, wie das, woran die physischen Vorgänge geschehen, sie müssen unter einen Gattungsbegriff, den der Substanz, fallen. Natürlich ist vorausgesetzt, dass die Materie Substanz ist, was übrigens in weiteren Kreisen angenommen wird, als man gewöhnlich glaubt; viele scheinen den Substanzbegriff zu bekämpfen, während sie in Wahrheit gegen Schemen streiten und, nur mit anderen Worten, doch wieder eine Substanz lehren.

---

[1]) Das causale Verhältniss zwischen Leib und Seele ist nicht im tiefsten Sinne causal, nämlich in dem Sinne einer förmlichen Entwicklung der Wirkung aus der Ursache. Aber ebensowenig darf man die Nervenerregung als blose *conditio sine qua non* ansehen; sie ist wahre Ursache (natürlich nicht im Sinne des Materialismus).

Es liessen sich noch manche interessante Gedankengänge an den so einfach scheinenden Ploucquet'schen Beweis anknüpfen, namentlich dann, wenn man die experimentelle Grundlage erweitert. Doch verzichten wir hier darauf. Nur dem einen Gedanken möchte ich noch Ausdruck geben, den die vorstehenden Erörterungen aufdrängen, und der sicher zeitgemäss ist, dass sich nämlich die messende Psychologie, wenigstens in vielen Theilen, wohl niemals zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin im strengsten Sinne ausgestalten kann. —

Ploucquet hat sich durch seinen Beweis als echten Philosophen charakterisirt, wie ja überhaupt seine Bedeutung, besonders als Logiker, noch lange nicht genügend erkannt ist. Tausende von Menschen haben schon mehrere Sprachen gesprochen; aber wer von ihnen hat daran gedacht, welche Consequenzen und Tiefen in der einen Thatsache stecken, dass mehrere verschieden klingende Worte denselben Begriff erwecken? Das ist das Geheimniss der echten Philosophie, das θαῦμα des Plato, dort zu forschen und zu fragen, wo die gewöhnlichen Sterblichen nur Selbstverständliches sehen. (Aloys Müller, Bonn.)

**Die fünf Sinne,** wie sie seit Jahrtausenden die Menschheit angenommen, reichen der modernen Psychologie längst nicht mehr aus, um alle ihre Empfindungsqualitäten und Empfindungsmodalitäten unterzubringen. Schon seit längerer Zeit lässt man das „Gefühl", den früheren Tastsinn, nicht mehr als einheitliche Sinnesfähigkeit gelten, sondern zerlegt ihn in einen Druck-, Schmerz- und Temperatursinn, letzteren oft noch in einen doppelten Sinn: Kälte- und Wärmesinn.

Aber neuestens hat man versucht, auch den Geschmackssinn in vier verschiedene Sinne zu zerlegen, und gar den Geruchssinn in eine noch gar nicht absehbare Zahl von Einzelsinnen aufzulösen.

Der schwedische Physiolog Hjálmar Oehrwald[1]) geht allen Ernstes daran, die Geschmacksempfindungen Süss, Sauer, Salzig, Bitter vier verschiedenen Einzelsinnen zuzuweisen, und er meint, es liessen sich vielleicht noch mehr auffinden.

„Den Geruchssinn betreffend, ist es schwer zu sagen, was für ein Resultat eine eingehendere Untersuchung ergeben würde. Die Anzahl der verschiedenen Geruchsarten scheint fast unendlich gross zu sein; dieser im Rückgange begriffene Sinn ist trotzdem der reichste von allen; vielleicht aber würde die Menge der verschiedenen Geruchsempfindungen weniger unübersichtlich erscheinen, wenn sie sich in eine oder mehrere »Spectren« ordnen liessen." Wie man sieht, ist darnach die Anzahl der Sinne eine fast unbegrenzte, und meint ihr Erfinder: „Es ist gewiss, dass die

[1]) Die Modalitäts- und Qualitätsbegriffe in der Sinnesphysiologie und deren Bedeutung. Skandinav. Archiv f. Phys. 1901.

Anzahl immer noch wachsen wird!“ Wenn den Leser bei solcher chaotischen Vervielfältigung der Sinne ein gewisses banges Gefühl beschleicht, so beruhigt ihn Oe.: „dass eine vermehrte Differenzirung während der Entwicklung der Wissenschaft stattfindet, ist eine normale Erscheinung und ist immer als vortheilhaft betrachtet worden!“

Wie kommt unser Physiologe zu dieser neuen Classification? Es kommt bei Eintheilungen vor allem auf den Eintheilungsgrund an. Die bisherige Eintheilung stützte sich auf die Verschiedenheit der Sinnesorgane: Auge, Ohr, Nase, Zunge und Haut. Damit laufen auch die Verschiedenheit bezw. Uebereinstimmung der „adäquaten“ d. h. specifischen Reize, und die Beschaffenheit der Empfindungen selbst parallel. Das Bewusstsein sagt uns unmittelbar, dass die Farben zusammengehören, die Töne alle von einer qualitativen Beschaffenheit sind, ebenso die Gerüche, Geschmäcke, alle diese Qualitäten aber ganz unvergleichbar unter einander sind.

Dies letztere trifft nun freilich auch zu, wenn man Temperaturempfindungen unter sich und mit Druck-, Schmerzempfindungen vergleicht; und deshalb dürfte im niedersten Sinne allerdings eine Scheidung berechtigt sein, zumal auch die Einheit des Organs auch nur für die oberflächliche Beobachtung Geltung hat: die anatomisch-physiologische Beobachtung hat verschiedene Punkte der Haut für Wärme-, Kälte- und Schmerzempfindungen nachgewiesen. Dagegen verwirft Oe. sowohl die makroskopisch- wie die mikroskopisch-anatomischen Verhältnisse als maasgebend. Auch die adäquaten Reize specificirten nicht, da verschiedene Sinne von demselben physikalischen oder chemischen Vorgange gereizt werden können. Vielmehr: „Ob ein gewisses Organ ein Sinnesorgan ist, oder nicht, hängt davon ab, ob es Empfindungen erzeugt; und ob es zu dem einen oder anderen Sinne gehört, kommt auf die Beschaffenheit dieser Empfindungen an!“ Damit könnte man einverstanden sein, schon weniger, wenn der Vf. diese Beschaffenheit genauer erklärt: „Die Qualität ist das Eigenthümliche, wodurch eine Farbe sich von einem Tone oder Geschmack unterscheidet, oder eine Farbe von einer anderen, ein Ton von einem anderen usw!“ Denn es ist klar, dass sich eine Farbe von einem Tone, einem Geschmacke weit mehr unterscheidet, als zwei Farben unter sich. Consequent müsste Oe. auch für die verschiedenen Farben verschiedene Sinne annehmen. Genauer bestimmt er darum mit Helmholtz die Einheit der Sinnesgebiete durch die Unterscheidung zwischen Qualitätskreisen und Modalitätsdifferenzen. Nur diejenigen Empfindungen gehören zu einem Sinne, welche eine stetige Reihe wie die Ton- und Farbenreihe bilden. Wo dies nicht der Fall ist, hat man nicht lediglich qualitativ verschiedene Empfindungen eines Sinnes, sondern verschiedene Modalitäten d. h. einzelne Sinne.

An dieser Auffassung übt Kiesow, der sehr werthvolle Untersuchungen über den Geschmackssinn angestellt hat, eine sehr sachliche Kritik. Er hat experimentell nachgewiesen, dass zwischen den vier verschiedenen Geschmäcken wirklich Uebergänge bestehen, dass die Geschmacksempfindungen der vier Gruppen sich gegenseitig durch Contrast und Compensation beeinflussen: Umstände, welche zwischen Empfindungen verschiedener Sinne nicht möglich sind.

Es sagt uns ja das unmittelbare Bewusstsein, dass zwischen Ton und Farbe und Geruch und Geschmack ein ganz anderer Unterschied besteht als zwischen der Sauer- und Süssempfindung, zwischen dem Geruch der Rose und des Veilchens. Wir müssen Kiesow vollkommen beistimmen, wenn er erklärt: „Die einzelnen Geschmäcke, wie die Temperatur- und die Geruchsempfindungen, als von einander getrennte Einzelsinne aufzufassen, widerstreitet nach meiner Auffassung der unmittelbaren Erfahrung!" Die Contrasterscheinungen bei den Geschmäcken ist eine so bekannte Thatsache, dass die Köchinnen ihren Küchenzettel darnach einrichten.

**Der Anfang des Lebens auf der Erde.** Je weiter die geologische Forschung in das Erdinnere eindringt und je zahlreichere Punkte der Erdoberfläche auf organische Reste untersucht werden, um so weiter muss das erste Auftreten des Lebens zurückverlegt werden. Die cambrischen Formationen galten eine Zeit lange als erste mit organischen Wesen erfüllte Niederschläge; da aber hier eine ziemlich ausgebildete Thier- und Pflanzenwelt auftritt, musste nach darwinistischer Forderung ein früherer Zeitpunkt die einfachsten Lebewesen wie etwa eine *Eozoon Canadense*[1]) geborgen halten. Da sie aber nicht zu entdecken waren, so mussten die krystallinischen Phyllit-, Glimmerschiefer- und Gneisformationen umgewandelte Ablagerungen, deren Organismen zu grunde gegangen, sein. Da die Geognosie diese Hypothese verwerfen musste, sollte der numeralische Graphit die früheste Form der organischen Kohle sein. Auch dieser schöne Traum wurde grausam vernichtet durch den Nachweis von E. Weinschenk, dass der Graphit anorganischen Ursprungs ist, oder wenn er wirklich aus organischen Ablagerungen hervorgegangen ist, ein weit geringeres Alter als das Cambrium besitzt!"[2])

Derselbe Fachmann berichtet nun im Wildermann'schen Jahrb. der Naturwissenschaften[3]) über neuere wirklich vorcambrische Funde an verschiedenen Punkten Amerika's, welche den Darwinisten wieder nicht zu-

[1]) Das Verhältniss der Geschmacksempfindungen zu einander. Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinnesorg. 1902. 27. Bd. S. 406 ff. — [2]) Dieses Wesen wurde später als in Serpentin umgewandelte Olivinkrystalle mit etwas Schein von organischer Structur erkannt. — [3]) Mémoire sur l'histoire géolog. du Graphite. Compt. rend. du VIII. Congr. géol. intern. 1901. p. 447. — [4]) 1901—1902. S. 318.

sagen werden. Dieselben wurden auf dem achten Internationalen Geologencongress von Walcott und Matthew besprochen. „Die Etcheminien Neubraunschweigs und der benachbarten Landestheile namentlich lieferten eine Reihe bestimmbarer, organischer Reste. Aber diese erfüllen die Forderung der darwinistischen Theorien so wenig wie die im Cambrium selbst aufgefundenen Fossilien; sie zeigen eine ziemliche Mannigfaltigkeit anstatt der geforderten Einfachheit und gehören zu verhältnissmässig hoch entwickelten Gruppen. Von den Brachiopoden sind die Atrematen und Neotrematen verbreitet, während die Protrematen des Cambriums noch wenig vorhanden sind. Besonders hoch entwickelt sind die Hyolithiden, welche schon auf dem Höhepunkt ihrer Organisation stehen. Allenthalben sind auch Crustaceen, allerdings von recht geringer Grösse, vorhanden, unter welchen auch die complicirt zusammengesetzten Trilotiben. Auch von den Gastropoden sind die Patelliden in ziemlicher Verbreitung vorhanden. Alles in allem ein der Primordialfeuna ziemlich überlegener Zustand; der Anfang des organischen Lebens jedenfalls kann in diesen Ablagerungen nicht gefunden sein."

Uebrigens werden auch die besonneneren Evolutionisten in ihren Behauptungen etwas vorsichtiger. Geheimrath Dr. W. v. Branco, obgleich vom evolutionistischen Gedanken ganz beherrscht, erklärt in seiner Antrittsrede in der Berliner Akademie der Wissenschaften[1]): „Welchen Ursprungs dieses Leben ist, ob es geschaffen wurde, ob es aus Unbelebtem sich auf dieser Erde entwickelt hat, ob es auf einem anderen Gestirne entstand, ob seine Heimath in dem Weltenraume ist, aus dem es nur auf unseren wie auf andere Planeten verpflanzt wurde, ob es gar von Uranfang her neben dem Unbelebten besteht — das sagt uns die Entwicklungsgeschichte nicht, weil sie darüber gar nichts weiss." „Ueber den blosen Glauben kommen wir hier nicht hinaus. Wenn es aber solche gibt, die ihre betreffende Ansicht für sicher begründet erachten, als Glauben eben ist, so liegt darin doch nur eine Selbstäuschung . . "

Der Redner übersieht nicht das Fehlen der Uebergangsglieder zwischen den verschiedenen Stämmen. Es besass also „jede dieser Abtheilungen ihren eigenen Ausgangspunkt, von dem aus Höheres sich aus Niederem entwickelte." Aber damit wird die Schwierigkeit nicht vermindert, sondern vermehrt: denn es ist nun ein mehrfacher Anfang zu erklären.

**Die Vererbung erworbener Eigenschaften.** Unter den heutigen Darwinisten spielt die Frage, ob Eigenschaften, welche ein Organismus in seinem individuellen Leben erworben hat, auch auf die Nachkommen

[1]) Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. d. Wissensch. in Berlin. XXXII. 1900. S. 679. Wildermann, Jahrb. d. Naturw. 1902. S. 326 ff.

und zwar dauernd vererbt werden können. Wäre dies nämlich der Fall, dann liesse sich eine raschere Entwicklung des Thier- und Pflanzenreiches erwarten. Während A. Weismann die Frage bejaht, wollen Andere nur Veränderungen, welche bereits in der Keimperiode des Lebewesens auftreten, vererbbar gelten lassen. Die bisherigen Versuche und Beobachtungen geben keine entscheidende Lösung. Darum haben neuestens Fischer und Strandfuss durch sehr mühevolle Versuche die Frage nochmals in Angriff genommen.

Sie gingen von der länger bekannten Thatsache aus, dass durch Einwirkung von hoher Wärme oder Kälte auf Puppen von Schmetterlingen (besonders auffallend bei *Vanessa*-Arten) stark abweichende Falter erzielt werden, die einer ganz anderen Art anzugehören scheinen: Aberrationen, die, wenn auch nur vereinzelt, auch in der freien Natur, vorkommen. Geographische Varietäten mögen auf diese Art entstanden sein: die starken, artähnlichen Abweichungen kommen aber so selten vor, dass sie der darwinistischen Artenbildung wenig helfen können.

Indem nun die beiden Forscher Tausende von Puppen der Kälte aussetzten, die gewonnenen abnormen Schmetterlinge sich wieder paaren liessen, erzielten sie auch unter normalen Verhältnissen allerdings einige Exemplare mit denselben Abweichungen. Kathariner fasst die Ergebnisse zusammen: „Beide Versuchsreihen lehren Folgendes: Unter den Nachkommen von durch abnorme auf die Puppe wirkende Einflüsse veränderten Faltern tritt ein geringer Bruchtheil auf, der, obschon unter normalen Verhältnissen erzogen, in derselben Richtung vom Typus abweicht, wie die Eltern. Dass auf solche Weise auch in der freien Natur neue Arten zustande kommen können, ist aber unwahrscheinlich. Denn erstens treffen hier nur ganz ausnahmsweise einmal ähnliche Bedingungen zusammen, wie im Versuch; das beweist die ausserordentliche Seltenheit derartiger hochgradig abweichender Formen, und nur die extremsten Aberrationen kommen in Betracht, wie beide Versuche lehren. Zweitens muss ein aberratives Männchen mit einem stark aberrativen Weibchen sich paaren; letztere sind noch ungleich seltener. Und selbst dann ist drittens nur ein geringer Bruchtheil von deren Nachkommenschaft atypisch. Kämen dann davon durch ein weiteres glückliches Zusammentreffen nochmals zwei stark aberrative Thiere zur Paarung, so ist es höchst wahrscheinlich, dass deren Nachkommen wieder ganz normal wären!“ Jedenfalls beweisen diese Versuche nichts für Vererbung im Leben erworbener Eigenschaften, denn die Kälteeinwirkung auf die Puppen erstreckt sich doch wohl auf die in ihr enthaltenen Keimzellen.

Ebenso verhält es sich mit den schwanzlosen Nachkommen einer Katze mit Stummelschwanz. Kennel berichtet darüber, dass die ver-

wahrloste Mutter mit einem Schwanze von nur zwei Gliedern auf dem Felde gefunden wurde. Aufgezogen warf sie 28 Junge, von denen 4 einen Stummelschwanz besassen, 12 aber ganz schwanzlos waren. Möglicherweise sind auf diese Weise die schwanzlosen Katzen Japan's entstanden: aber die Frage ist, wie die Mutter ihren rudimentären Schwanz erhalten: ob aus einer spontanen Keimesvariation, ob in fötalem oder postfötalem Zustande.[1])

Was gewinnt übrigens der Darwinismus für die Weiterbildung der Organismen, wenn einige Variationen mehr durch äussere Einflüsse stattgefunden haben? Die Kluft zwischen den grossen Abtheilungen des Pflanzen- und Thierreichs vermögen sie nicht zu überbrücken.

[1]) Natur u. Offenb. 1902. 5. H. S. 311 f.

# Zur Geschichte der ältesten Philosophie.

Von Stanisl. v. Dunin-Borkowski S. J. in Feldkirch.

Die Zeiten scheinen vorüber zu sein, da man, ohne auf energischen Widerspruch zu stossen, wissenschaftliche Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit Thales einleiten durfte.

Wenn Windelband[1]) noch jüngst die ganze orientalische Weltweisheit links liegen liess, so bekannte er sich damit zu einem Standpunkte, welcher nunmehr unhaltbar geworden ist.

Nachdem die einsichtigsten, völlig leidenschaftslosen Forschungen klar ergeben haben, dass die Anfänge aller philosophischen Speculationen im religiösen Glauben wurzeln, aus ihm aufsteigen, aus ihm ihre beste Nahrung ziehen, darf man die eigentliche Philosophie nicht erst dort beginnen lassen, wo sie sich von der Religion loslöst. Auch die angebliche Thatsache einer völligen Unabhängigkeit der europäischen Philosophie von der orientalischen begegnet allmählich gut begründeten Zweifeln. Wir meinen hier nicht die alten Vermuthungen und halb legendarischen Berichte über den Gedankenaustausch zwischen dem Westen und dem Osten; wir betonen vielmehr den Einfluss der indischen und masdajanistischen Philosophie auf die Neuplatoniker, ihre Kenntniss bei den Arabern, und die neueste Entdeckung P. Dahlmann's, welche so überraschende Aehnlichkeiten zwischen der Sâmkhya-Philosophie und der Stoa zu tage gefördert hat.[2])

Ganz abgesehen davon wird anerkanntermaassen die neueste philosophische Entwicklung bei uns unverständlich, wenn man die indische Philosophie nicht berücksichtigt. Auch methodische Erwägungen lassen die Nothwendigkeit erkennen, auf das orientalische

[1]) Geschichte der Philosophie. (1900) S. 19. — [2]) Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahâbhârata. 1902. Schlusskap.: Sâmkhya und Stoa. Vgl. das sehr gemässigte Kapitel: Ueber den Zusammenhang der Sâmkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie bei Rich. Garbe „Die Sâmkhya-Philosophie" 1894. S. 85—106.

Denken bei Erforschung der Geschichte der Philosophie ausführlich einzugehen. Eine wirklich wissenschaftliche Behandlung dieser Geschichte fordert nämlich vergleichende Studien über die Entwicklung der wichtigsten von einander unabhängigen Systeme, und da bietet denn gerade der Pantheismus, Monismus und Pessimismus der indischen Philosophie sehr werthvolle Analogien, welche das Verständniss ähnlicher Erscheinungen im altgriechischen und modernen Denken wesentlich erleichtern.

Diese wissenschaftlichen Rücksichten waren leider seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts durch die Komödie des Buddhismus-Sportes arg in den Hintergrund gedrängt worden.

Der Eifer, welchen P. Pons' „Entdeckung" der indischen Philosophie[1]), Colebrooke's werthvolle Studien[2]), Wilkin's und Schlegel's Uebersetzungen der Bhagavad-Gità angefacht hatten, erkaltete bis zu dem Grade, dass selbst namhafte Vertreter der Geschichte der Philosophie die neuen Forschungen über indische Weisheit nicht verwertheten und sogar die älteren zu vergessen schienen. Cousin[3]), Ritter[4]), Bohlen[5]) und andere hatten doch Colebrooke fleissig benützt, Humboldt[6]) und Hegel[7]) hatten, wenn auch im einseitigen Anschluss an die Bhagavad-Gità Uebersetzung, gute Bemerkungen über indische Philosophie niedergeschrieben, Windischmann[8]) und Othmar Franke[9]) hatten aus selbständigem Quellenstudium ge-

[1]) P. Pons S. J. in seinem berühmten Brief an P. du Halde S. J. vom 23. Nov. 1740. (Lettres édifiantes et curieuses t. 8. Ed. 1819 p. 37 sqq.) Man darf indes die Bedeutung der hier gegebenen Nachrichten nicht überschätzen. — [2]) Sie erschienen von 1823—1827 in den Transactions of the Royal Asiat. Soc. I. pp. 19—43, 92—118, 439—461, 549—579, II. pp. 1—39; gesammelt in Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke I. Second Ed. (1872). pp. 227—419. (Französ. Ausg. mit bemerkenswerthen Noten von Pauthier, Essais sur la Philosophie des Hindous. 1834.) — [3]) Vgl. z. B. *Cours de l'histoire de la Philosophie* I. Leçon 5ème et 6ème (1841) p. 117—217; Cousin gibt hier eine auf eigener Combination beruhende Eintheilung der indischen Philosophie. — [4]) Ritter, Geschichte der Philosophie. I. 1829. S. 58—137. — [5]) Bohlen, Altes Indien. II. S. 303 ff. — [6]) Vgl. v. Humboldt, Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gità bekannte Episode des Mahâbhârata. 1826. — [7]) Hegel, Werke. XIII.S. 143 ff. — [8]) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1827 u. 1832. — [9]) Zeitschr. Vjâsa. I. Bd. 1. u. 2. Heft. 1826 u. 1830. — Der Abschnitt über indische Philosophie in Haym's Artikel „Philosophie" (Ersch-Gruber, III. 24, S. 21 ff.) ist ohne Werth; Benfey's Arbeit im Artikel Indien (Ersch-Gruber II. 17 S. 258 ff.) stützt sich auf Colebrooke und Windischmann. Lesenswerth ist der Artikel Indiens (Philosophie des) von B. S.-H. (Barth. de St. Hilaire) im *Diction. des sciences philosophiques.* III. 1847. pp. 233—252.

schöpft, und der erstere sogar eine zusammenfassende Darstellung von grossen Gesichtspunkten aus begonnen. Aber bei den neueren Geschichtschreibern der Philosophie war die Begeisterung geschwunden. Gelehrte, wie Banerjea[1]) und Nehemiah Nilakantha Sâstri Gore[2]) hatten uns mit so klaren Darlegungen und Kritiken der philosophischen Systeme Indiens beschenkt, dass man an ihrer Hand leicht in das Labyrinth der verschiedensten Lehren und Meinungen eingeführt wurde. Ueberweg nennt sie nicht einmal. Die Forschung drang mächtig voran. Aber die Historiker der Philosophie griffen weder nach den werthvollen englisch-indischen Essays und Ausgaben, noch nach den Arbeiten des jungen Windischmann, Lassen's und Weber's. Es blieb ein besonderes Verdienst von Männern wie Stöckl und Gonzalez[3]), wenigstens auf Grund der älteren Litteratur ihrem Geschichtswerk eine Skizze der indischen Philosophie vorauszuschicken. Noch höher anzuschlagen ist es, wenn Haffner und Willmann auch einige neuere Arbeiten heranzogen.

Da sich nunmehr seit den siebziger Jahren die regste Forschung auf dem Gebiete der indischen Philosophie entfaltet[4]), und wir nicht blos Monographien über einzelne Lehren und Schulen, sondern auch im Werke Deussen's[5]) eine zusammenfassende Darstellung besitzen, ist es an der Zeit, an einige Thatsachen zu erinnern, welche für die Geschichte der Philosophie überhaupt und insbesondere auch für die katholische Wissenschaft von einschneidender Bedeutung sind. Unsere Arbeit erhebt nur den Anspruch, Freunde der Geschichte der Philosophie auf einige interessante Erscheinungen und Probleme auf dem Gebiete der orientalischen Weisheit aufmerksam zu machen.

Der erste, welcher wiederum in neuester Zeit die Nothwendigkeit der Einverleibung der orientalischen Philosophie, insbesondere der indischen, in die allgemeine Geschichte der Philosophie mit allem Nachdruck betonte, war Dr. Moriz Straschewski, Professor an der Krakauer Universität. Er schloss sich damit als katholischer Philosoph den Traditionen der katholischen Gelehrten an, welche die orientalische Philosophie stets gegen einseitige Zurücksetzung verfochten hatten.

---

[1]) Dialogues on the Hindu Philosophy usw. . . . (1861). — [2]) A rational refutation of the Hindu Philosophical systems (übers. v. Fitz-Edward Hall) 1862. — [3]) Gonzalez, Historia de la filosofia [2]. §§ 5—15. — [4]) Auch nur die wichtigeren Arbeiten hier anzugeben, ist unmöglich. Bemerkt sei nur, dass die Litteraturangaben bei Ueberweg (I, 1894) unzulänglich sind. — [5]) Allgem. Geschichte der Philosophie I. 1894 und I, 2. 1899.

Schon um die achtziger Jahre hatte er den Plan einer Geschichte der Weltphilosophie gefasst und war dann der erste, welcher im Jahre 1894 eine auf den neuesten Forschungen und selbständigen Untersuchungen fussende „Geschichte der Philosophie im Orient“ in polnischer Sprache herausgab.[1])

Diese Leistung war nur durch lange, umfassende Studien ermöglicht, welche den Herrn Vf. zwar nicht zu den Originalen geführt hatten, aber mit fast allen wichtigeren Bearbeitungen, Uebersetzungen, Monographien bekannt machten.

Er entwarf zuerst mit fester Hand eine neue Eintheilung der Geschichte der Philosophie nach den drei Typen, dem indischen, chinesischen, europäischen und fügte geschickt abgeleitete und vermittelnde Typen ein.[2])

Wir müssen es uns leider versagen, die anregenden Studien Straschewski's über die Philosophie der Aegypter, Chaldäer, des Zend-Avesta zu verfolgen, und werden uns auf die Geschichte der indischen und chinesischen Philosophie beschränken. Nur einige Bemerkungen seien über jene anderen Abschnitte erlaubt.

Bei Schilderung der ägyptischen Speculation wären, wenn ich mich nicht irre, einige Arbeiten Robiou's und Hommel's von Nutzen gewesen; beide suchen die Entwicklung aufzudecken und gehen immer in die Tiefe.[3])

Zum Abschnitt über den Zend-Avesta hätten sich interessante Bemerkungen über das Verhältniss Zoroaster's zur philosophischen Forschung gefunden in einem Vortrag des Aerpat Meherjibhai Palanji Madan.[4]) Hoffentlich wird der Herr Vf. in einem späteren

[1]) Dzieje filosofii na Wschodzie. Krakau, 1894. — [2]) A. a. O. S. 15—24. — [3]) Vgl. Félix Robiou, Les variations de la doctrine osiriaque depuis l'âge des pyramides jusqu'à l'époque Romaine (Actes du VIII. Congr. intern. oriental. 1889. p. IV. Sect. III. 1892. p. 69—146 und von demselben Vf.: Peut-on reconnaître dans la théologie de l'ancienne Égypte des traces de la révélation primitive? (Compte Rendu du congr. scientif. intern. des catholiques. Paris, 1891. IIème Sect. 1891. p. 235—250. Fritz Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Cultur (1892) und: Die Identität der ältesten babylonischen und ägyptischen Göttergenealogie und der babylonische Ursprung der ägyptischen Cultur (1893) in den Transactions of the ninth internation. Congr. of Oriental. II. p. 218—244. Vgl. auch: Der altägyptische Götterglaube von Vict. v. Strauss und Torney. 1889—1891. — [4]) The Fravashis (to be read before the eighth Intern. Orient. Congr. Bombay, 1889). Vgl. auch Zoroaster and Christ. Correspondence between a Catholic Layman and the right Rev. Leo Meurin S. J. Man stösst in dieser Schrift auf fruchtbare philosophische Gesichtspunkte zur Beurtheilung des Zend-Avesta.

Band die Weiterentwicklung schildern, welche der älteste Zend-Avesta bis zur Bildung einer religionsphilosophischen Lehre genommen hat. Der Masdajanismus ist doch weit eher ein philosophisches System als irgend eine chinesische Sentenzensammlung vor dem 11. Jahrhundert nach Christus.[1])

Das eigentliche Forschungsgebiet Prof. Straschewski's ist die indische und chinesische Philosophie. Seine Studien über indische Philosophie eröffnete er mit einer Arbeit über die Entstehung und Entwicklung des Pessimismus in Indien.[2])

Es ist dies eine ganz bedeutende Leistung, welche zumal im Jahre 1884 eine erfreuliche Erscheinung war. Auf Grund der wichtigsten Litteratur entwirft Prof. Straschewski ein in vielen Punkten originelles Bild von der Entwicklung der indischen Philosophie von den Hymnen des Rigveda bis zum Buddhismus. Schon hier betont er Alfred Ludwig's fruchtbaren Gedanken, welcher erst wieder in neuester Zeit gleichsam neu gefunden, quellenmässig erwiesen, vertieft und allseitig ausgestaltet werden sollte, den Gedanken, dass die Erhebung der Opfer und Gebete zur Gottheit die erste Stufe der methodischen indischen Speculation darstellt.[3])

Im Monismus dieses „gottgewordenen menschlichen Wortes" des Brâhman stecken schon die Keime des Pessimismus, der gefördert wurde durch die Lehre von der Seelenwanderung, welche, wie Straschewski mit einigen Gelehrten annimmt, nicht arischen Ursprungs, sondern die Lehre eines unterjochten Volkes ist, von den indischen Priestern aus selbstsüchtigen Zwecken in ihr religiöses System aufgenommen.[4])

---

[1]) Vgl. die Arbeiten Casartelli's; besonders: La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides (1884); und die Ausgabe: the Dinkard von Peshotan Dastur Behramjee Sanjana. Bombay, 1894. VII. p. 425–496. Nunmehr hat man noch die grossen Werke von Tiele: Die Religion bei den iranischen Völkern. I. (1898) und Will. Jackson's: Zoroaster the prophet of ancient Iran. 1899. Ueberaus interessante Litteraturangaben finden sich im Vortrag Casartelli's: The literary activity of the Parsis during the past ten years in avestic and pehlevi studies. (Transact. of the ninth. intern. Congr. of Oriental. 1892, gedr. 1893. II, p. 528—536). Vgl. auch Casartelli: L'idée du péché chez les Indo-Éraniens de l'antiquité. 1898. (Compte rendu du 4ème Congr. Scientif. intern. des Cathol. 1897.) — [2]) Powstanie i rozwój Pesymizmu w Indyach. 1884. — [3]) Straschewski a. a. O. S. 41 ff. Vgl. die Neuentdeckung und Neubegründung dieses Gedankens aus den Quellen bei Dahlmann S. J., Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik. (Ergänzungshefte zu den St. a. M.-L. 78). 1901. S. 17—86. — [4]) Neuerdings schrieb über diese

Ihre zweite Stufe erstieg nach Straschewski die indische Philosophie mit Hilfe einer von den Kriegern ausgegangenen Reaction gegen das Joch der Liturgie und der darauf aufgebauten mit mythologischen Bestandtheilen versetzten, verworrenen Speculation. Das Wesen des Menschen selbst, der *âtman*, ist als Fundament des Gedankens auch Grundlage des Wortes; *âtman* ist *brâhman*; er ist das Element jeden Seins, die höchste Einheit.[1]) Straschewski verfolgt nun den Begriff des *âtman* und die Folgerungen, welche sich an diesen Begriff knüpfen. Vom Standpunkt des *âtman* musste die reale Welt immer mehr von ihrem wirklichen Sein einbüssen. Die Erkenntniss des eigenen Wesens als des *brâhman* wird nunmehr höchstes Ziel des menschlichen Strebens; dieses Eingehen in das Absolute, dieses Ausziehen alles rein Menschlichen bildet eine weitere Stufe des indischen Pessimismus[2]), welcher aber erst im Buddhismus seinen Höhepunkt erreicht.[3])

Zur Genesis des Buddhismus bietet Straschewski interessante Gesichtspunkte.[4]) Das Milieu, in welchem Buddha erstand, sieht er in folgendem Lichte: Das Hauptproblem der damaligen indischen Gesellschaft war die Erlösung von der Herrschaft der Sinnestäuschungen und der daraus folgenden Seelenwanderung. Schon in den Upanischads zeigt sich bei den Priesterdenkern eine doppelte Richtung: die einen suchen die Erlösung in Opfern und Gebeten, die anderen im Wissen. Dieses Wissen konnte wie bei Cârwâka auf einen skeptischen Materialismus hinauslaufen oder eine Vereinigung mit der Einheit des Absoluten anstreben. Dieses Streben äusserte sich bei einigen in ascetischen Uebungen, bei anderen, welche die Unzulänglichkeit dieser Ascese einsahen, in mystischen Betrachtungen. Die mystischen Einsiedler fanden bei dem Volke williges Gehör, weil sie ihm Mittel boten, die verzweiflungsvollen Consequenzen der Lehre über die Seelenwanderung zu umgehen. Das Volk umgab die Namen der Meister mit einem aus alten nicht-arischen Elementen geschöpften

Frage A. M. Boyer, Étude sur l'origine de la doctrine du Samsâra (Journ. Asiat. déc. 1901. pp. 451–499). Für diesen Gelehrten entwickelt sich die Lehre von der Seelenwanderung logisch aus dem allmählichen Wandel der indischen Ansichten über das Schicksal des Menschen nach dem Tode.

[1]) Pessimismus. S. 53 ff. Ich kann mich an dieser Stelle nicht auseinandersetzen mit jener Ansicht über die Opposition der Krieger gegen die Priester, eine Ansicht, welche neuerdings auch Deussen vertheidigt. Vgl. die Gründe dagegen bei Dahlmann a. a. O. S. 126 ff — [2]) Pessimismus. S. 62 ff. — [3]) Ebd. S. 69 ff. — [4]) a. a. O. S. 73 ff.

legendarischen und mythologischen Glanz. So vereinigen sich im Buddhismus die Erlösungslehre, eine Art socialer Trostethik und die Volksmythologie.

Interessant sind sodann Straschewski's Ausführungen über den buddhistischen Pessimismus und der Vergleich mit ähnlichen modernen Strömungen.

Im Jahre 1886 waren die Studien Dr. Straschewski's so weit gediehen, dass er auf dem siebenten Orientalistencongress einen sehr anregenden Vortrag halten konnte „über die Entwicklung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen“ [1]) Seine Ansichten über die älteste Phase indischer Philosophie erscheinen hier ganz abgeklärt und kleiden sich in den Satz, welcher wohl klassisch bleiben wird: „Das Opfern und Beten wurde . . . zum Range einer kosmischen Thätigkeit erhoben, und es musste als eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit erscheinen, das Verhältniss zwischen den Opfern und Gebeten einerseits und der Weltordnung andererseits so genau als möglich zu bestimmen. Dies führte nun von selbst zur Betrachtung dieser Weltordnung, das ist zur Philosophie!“ [2])

Was Straschewski in seiner Broschüre über die Sâmkhya-Philosophie sagt, ist offenbar nur eine vorläufige Skizze, welche im Hauptwerk wesentliche Veränderungen erfahren wird. Das Vedânta-System ist ihm „eine Art von Synkretismus, in welchem alle wichtigsten Denkrichtungen Indiens als aufgehobene Momente erscheinen!“ [3])

Bei Schilderung des Entwicklungsganges der chinesischen Speculation geht Prof. Straschewski von der Wahrsagerkunst aus, welcher daran gelegen sein musste, „die in der Welt der Dinge und Vorgänge herrschende Ordnung so genau wie möglich zu erfassen, um auf diesem Wege die Zukunft kennen zu lernen“. [4]) So erscheint ihm das Buch *J-King* als „Hauptbuch der Wahrsagerkunst“, und zugleich in seinem ältesten Bestandtheile als „Grundlage aller Philosophie!“ Später entsprachen den politischen Gegensätzen gewisse religionsphilosophische Gegenströmungen, welche sich als Rivalität „einer auf das Reale und

[1]) Ersch. in den Verhandl. des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Arische Section, S. 79 ff. Als Separatabdruck. 1887 bei Hölder, Wien. Aehnliche Gedanken sprach Prof. Straschewski aus in einem Vortrag, gehalten in der Hauptversammlung der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien am 7. December 1894: Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im allgemeinen. Wien, Braumüller. 1895. — [2]) a. a. O. (Abdruck.) S. 6. — [3]) a. a. O. S. 11. — [4]) a. a. O. S. 12.

Nächste gerichteten Denkrichtung mit dem mystischen Schamanismus äussern.“ [1]) Der ersteren Strömung entsprach ein Dualismus, der zweiten eine Art mystischen Monismus. Diesen Gegensatz findet Straschewski bereits in der vorkonfucianischen Epoche. Später spiegelt er sich wieder in den Lehren des Kong-fu-tse und Lao-tse. Interessant sind auch die Vergleiche, welche zwischen der folgenden Entwicklung in China und der in Indien angestellt werden.

Die kleine Broschüre bedeutet einen nicht unerheblichen Fortschritt auf dem Wege zur Geschichte einer Weltphilosophie.

Der erste Band eines solchen Grundrisses der Weltphilosophie erschien, wie schon bemerkt, im Jahre 1894. Die einleitenden Fragen über Begriff, Eintheilung, Methode, Litteratur sind ausführlicher behandelt, als es sonst zu geschehen pflegt. Die Theorie der „drei Typen“ wird gut begründet, die vergleichende Methode in den Vordergrund gerückt.

Die Darstellung selbst ist echt wissenschaftlich, gedrängt, aber dennoch lebendig und in gewählter Sprache abgefasst. In der Litteratur hat sich Straschewski gut umgesehen. Erstaunlich ist allerdings, dass, soweit wir sehen, Deussen's Uebersetzung der Sûtras des Vedânte oder die Sârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentar des Çankara (1887) und die Einleitung Thibaut's zu seiner Ausgabe der „Vedânta-Sûtras“ I (1891) nicht ausgenutzt sind. [2])

Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, dass der Philosoph Çankara bei Straschewski so kurz abgemacht wird. Und dennoch verräth sich dieser Gelehrte in seinem Commentar als hervorragender Denker, als genialer Systematiker. Auch bei Behandlung der indischen Philosophie wird man sich ähnlich wie anderswo sehr davor in acht nehmen müssen, den „Commentatoren“ allzu geringe Berücksichtigung angedeihen zu lassen.

So würden wir auch gerne etwas über Kumârila hören. Dieser bedeutende Mimânsa-Philosoph, wie einige meinen, aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts, also älter als Çankara, führte immerhin eine

---

[1]) a. a. O. S. 13. — [2]) Eine sehr schöne Litteraturübersicht hätte Straschewski gefunden bei Edm. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien. 1893. Ueber das Buch selbst vgl. die überaus anerkennende Besprechung Dahlmann's in St. a. M.-L. XLVI. 1893. S. 95—97.

erfolgreiche Polemik für den Idealismus gegen Buddhismus und Jaïnismus. [1])

Einigermaassen vermissen wir auch im Werk Prof. Straschewski's das Werk Laouenan's über den Brahmanismus. [2])

Abgesehen von einigen werthvollen Beobachtungen, welche sich hier finden, hätten die Erörterungen Laouenan's über den Einfluss nicht-arischer Elemente auf die religiösen und philosophischen Anschauungen Indiens Straschewski's Theorien ergänzt.

Doch das sind zuletzt Nebensachen. Der eigentliche Werth des Werkes Straschewski's liegt darin, dass uns hier die indische Philosophie als Organismus vorgeführt wird, dessen Structur wir nunmehr zu begreifen oder doch zu ahnen vermögen. Man darf dabei nicht vergessen, dass Straschewski weder Deussen noch Garbes' Sâmkhya-Philosophie benutzen konnte. Auch jetzt neben Deussen's Werk wird man übrigens Straschewski stets mit Nutzen zu Rathe ziehen. Er ist objectiver als Deussen, der sich durch seine Vorliebe für Kant und Schopenhauer in seinen Urtheilen so oft beeinflussen lässt. Straschewski verliert nie über den Einzelheiten den allgemeinen Zusammenhang aus den Augen, seine Geschichte ist immer zugleich Philosophie der Geschichte.

Die im Werke über den indischen Pessimismus entwickelten Theorien werden hier weiter gebildet. Die älteste liturgisch-mystische Opfersymbolik der Brahmanas muss der in den Upanischads enthaltenen Opposition weichen, einer Opposition, welche durch Gleichsetzung des absoluten Seins und des innersten Selbst des Menschen sich als erster Versuch einer Metaphysik offenbart. Diesem tiefsten Wesen gegenüber erscheint alles übrige Sein als Schein, Trug und Nichts. Durch diese Erkenntniss erhebt sich der Mensch über die Nichtigkeit des Vergänglichen. Die alte finstere Macht des Brâhman, der als unbewusste Kraft, infolge einer Art Selbstopfer oder durch dunkle Gefühle und Instincte getrieben, die Welt erzeugt, wird zu einer erlösenden Macht. [3])

---

[1]) Vgl. die lecture: „Subandhu and Kumârila. By the Hon'ble Mr. Iustice K. T. Telang, M. A., LL. B., C. J. E. (29 th. Sept. 1891). Dagegen meint Pathak, Kumârila habe in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. gelebt. Vgl. Bhartrihari and Kumârila (paper read before the Bombay branch of the Roy. As. Soc. 28 June 1892; und: the position of Kumârila in Digambara Jaina Litterature. Transactions of the ninth intern. Congr. of Orient. II. p. 186 sqq. — [2]) Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaisme et le Christianisme, par Mgr. Fr. Laouenan de la Soc. des Miss. étr. Évêque titul. de Flaviopolis, Vic. apost. de Pondichéry. 2 tomes. Pondichéry, 1884 et 1885. — [3]) Gesch. der Phil. I. S. 126—142.

Diese Entwicklung, welche Straschewski an der Hand der Quellen darlegt, ist reich an den anregendsten Gedanken. Man wird vieles aus ihr behalten können, selbst dann, wenn man jetzt nach den Forschungen P. Dahlmann's sich entschliessen müsste, eine andere Entwicklung der indischen Speculation anzunehmen. Die Philosophie der Upanischads darf hiernach nicht als einheitliche Philosophie behandelt werden; dazu liegen die einzelnen Theile viel zu weit auseinander. Die Quellen weisen als erstes System, das sich auf den ältesten Bestand der Upanischads stützt, eine Naturlehre auf, welche den Monismus der Upanischads ganz aufgenommen hat und in einer Erlösung gipfelt, die da durch das Wissen „mein Wesen ist das absolute Sein" erzeugt wird. Dieses System ist aber kein anderes als das episch-monistische Sâmkhya-Joga, aus dem sich erst das dualistische, „atheistische", klassische Sâmkhya und das klassische Vedânta abgezweigt haben.[1])

Es liegt mir nicht ob und entzieht sich auch meiner Competenz, an dieser Stelle ein Urtheil über diese Theorie zu fällen. Zur Klärung der Sache mag es aber nicht unnütz sein zu bemerken, dass es eine sonderbare Verkennung des ganzen Standes der Frage bedeutet, wenn man die Methode, mittels welcher dieses Ergebniss gefunden ward, als unhistorisch, unkritisch und dialektisch bezeichnet und dabei zu glauben scheint, die alte Ansicht über den Zusammenhang der philosophischen Systeme Indiens beruhe auf historisch-kritischen Untersuchungen. Die Ursprünglichkeit des Vedânta, und das höhere Alter des dualistischen Sâmkhya gegenüber dem monistischen lassen sich durch kein einziges historisches Argument von irgend welchem Werth beweisen; diese Theorie stützt sich bis jetzt allein auf sehr fragliche Traditionen und auf eine Combination schwacher innerer Gründe. Die Theorie von der Ursprünglichkeit des epischen, monistischen Sâmkhya darf sich weit eher auf historisch-kritische Grundlagen berufen. Allerdings kann bei dem jetzigen Stande der Forschung ein geschichtlicher Beweis nicht erbracht werden. Auch muss die reinphilologische Kritik, wie Dahlmann im ersten Band der Mahâbhârata-

[1]) Vgl. Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. 1895. S. 155—165; 214—244; 287 ff. Nirvâna. Eine Studie zur Vorgesch. des Buddhismus. 1896; vgl. den ganzen zweiten Theil. Genesis des Mahâbhârata. 1899. S. 150—163. Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik. 1901. S. 126—140. Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahâbhârata. 1902. Einleitung.

Studien gegen Lüders ausgeführt hat[1]), durch eine philosophische ergänzt werden. Wenn man einer scharfsinnigen Combination aller inneren, aus dem klaren Werdegang der Philosophie sich ergebenden Gründe den Namen eines dialektischen Kunststückes gibt, so zeigt man eine allzu geringe Vertrautheit mit der Methode der Geschichte der Philosophie und verräth eigentlich nur eine schlecht verhüllte Misstimmung über die Erschütterung liebgewordener Ansichten.[2])

Was Prof. Straschewski betrifft, so ist seine Darstellung so vorsichtig und quellenmässig, dass man trotz seiner abweichenden Theorie immer wieder auf seine Schwierigkeiten aufmerksam wird, an welche die Forschungen P. Dahlmann's anknüpfen. Straschewski bereitet in gewisser Weise diese neuen Auffassungen vor. Es zeigt sich dieses zumal auch in seiner Darstellung des Sâmkhya.

Er sucht schon in den Hymnen des Rigveda, in den Brâhmanas und in den Upanischads nach gewissen Elementen, welche die Keime zu einer Naturlehre enthielten und neben den Versuchen, das Opfer und das Wort als Gottheit zur Erklärung der Weltordnung aufzustellen, auch die Materie zur Genesis heranziehen, ja neben der Schöpferkraft des Himmels die der Erde betonen, wodurch ein Dualismus neben dem Monismus auftaucht.[3])

Straschewski betont ferner mit Recht, dass man zwei Grundgedanken im Sâmkhya festhalten müsse; der eine betrifft das Ziel; es ist dies Ziel, wie in der alten Speculation, die Erlösung. Der andere Gedanke bezeichnet die Mittel; die Mittel sind nicht Gebete und Opfer, sondern das Wissen; aber dieses Wissen soll zunächst nicht darin bestehen, dass man sich in das Absolute versenke, welches im Innern der eigenen Wesenheit verborgen liegt, sondern darin, dass man die Natur und die Gesetze jenes Wissens, das uns zur Erlösung bringen soll, in seinen Quellen und seinen Einzelheiten erkenne.

---

[1]) Die Antwort Lüders' „Zur Sage von Ṛṣyaśṛṅga (k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen; Philolog.-histor. Kl. 1901. Heft I. S. 1—5 u. 14 ff.) löst die Frage nicht. — [2]) Obwohl wir dem Zweck unserer Arbeit entsprechend die nach Straschewski erschienene Litteratur nur in einigen wenigen Erzeugnissen gelegentlich berühren, sei uns doch noch die Bemerkung gestattet, dass Lüders' scharfsinnige Untersuchungen und auch Hopkin's neueste kritische Arbeit über das Mahâbhârata (The Great Epic of India. Its character and origin. 1901) mit jener Vorsicht aufgenommen werden müssen, mit welcher man zu seiner Zeit die Zerstückelung der homerischen Epen hätte aufnehmen sollen. Sonst könnte hier wie dort statt der „Befreiung" Enttäuschung eintreten. — [3]) Gesch. der Phil. I. S. 144 ff.

So erstaunlich auch der Scharfsinn ist, mit welchem Straschewski seine These entwickelt, so sieht man doch gleich, dass sich von seiner Theorie aus die „Erlösung“ im Sâmkhya-System nicht deutlich heraushebt. Ganz anders bietet sich die Sache dar, wenn man die neue Theorie P. Dahlmann's zu Hilfe nimmt, an der Ursprünglichkeit des epischen Sâmkhya und seinem organischen Zusammenhang mit dem Joga festhält.

Auch in den Darlegungen über das Nyaya und Vaiçeschika, über Buddha's Reform und den endgiltigen Sieg des Vedantismus[1]) zeigt Prof. Straschewski sein kritisch-geschultes Urtheil und seine ungewöhnliche Divinationsgabe. Wir müssen es uns aber versagen, näher darauf einzugehen.[2])

Nicht minder dankbar als für den Grundriss der indischen Philosophie müssen wir Dr. Straschewski sein für seine Darstellung der chinesischen Weisheit. Es ist die erste zusammenfassende Arbeit seit Eitel[3]), reich an Litteraturnachweisen, neuen Gesichtspunkten, anregenden Bemerkungen. Auch in diesem Abschnitt wird besondere Aufmerksamkeit dem Land, den Leuten und ihrer Geschichte gewidmet, und dadurch der Skizze Klarheit und Relief verliehen. Ich las selten etwas Schöneres und Geistreicheres als den von Straschewski entwickelten Zusammenhang zwischen dem chinesischen Nationalcharakter und dem chinesischen Denken.[4]) Es war ein glücklicher Gedanke, unter Berücksichtigung nicht blos neuerer religionswissenschaftlicher Werke, sondern auch der Arbeiten Bandzarow's über den Schamanismus der Mongolen (russisch, 1846) und Castrén's über die finnische Mythologie (1853), die religiösen Urvorstellungen der Chinesen festzustellen. Deutlich zeigt sich da, wie innig die erste Speculation mit der Religion zusammenhängt, und wie alte Volksanschauungen früher oder später auf die Philosophie einwirken.

Die Methode, nach welcher Prof. Straschewski die Entwicklung des chinesischen Denkens schildert, ist wiederum musterhaft. Er verliert bei Darlegung der ältesten Ansätze zur Speculation und deren Fortgang niemals das religiöse und social-politische Milieu aus den

[1]) Gesch. der Philos. I. S. 155–211. — [2]) Aufmerksam möchte ich machen auf eine für den Geschichtschreiber der Philosophie nicht unwichtige Arbeit: Modern Hindu Religion and Philosophy. By Lala Baijnáth in den Transact. of the ninth internat. Congr. of oriental. I. p. 141 sqq., besonders 155 sqq. — [3]) Outlines of a history of chinese philosophy. 1876. Umfasst nur wenige Seiten. — [4]) Gesch. der Philos. I. S. 319 ff.

Augen. Bei Erklärung der ältesten Texte über den „Himmel“ hält er die Mitte zwischen den materialistischen Deutungen und jenen günstigen Interpretationen, welche im *Tien* und *Schang-ti* einen persönlichen Gott erblicken. Dies ist um so anerkennenswerther, als er solche Autoritäten wie Legges und Giles gegen sich hat, welche *Tien* vielfach mit *God* wiedergeben. Straschewski lässt den ursprünglichen Geisterglauben der Chinesen auf den Begriff des „Himmels“ einwirken. Immerhin hätten wir bei Behandlung dieser schweren und wichtigen Frage grössere Ausführlichkeit gewünscht. Die Auseinandersetzung wäre auch klarer ausgefallen, wenn die ältesten Texte systematischer zu Grunde gelegt worden wären; also vom *J-King* nur die Symbole *Fu-his*, dann aber die ersten Annalen des *Schu-king* und die ältesten Oden des *Sche-king*.[1]) Von diesem Fundamente aus wäre eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen anderer Gelehrten, zumal den Forschungen de Harlez' und Antonini's[2]) erwünscht gewesen. Alles in allem wird nach dem bisherigen Stande der Forschung die Frage, ob die ältesten Texte unter „Himmel“ nur eine ordnende, unstoffliche, aber doch nicht eine bewusst vernünftige Kraft — materialistische Auffassung — oder irgend etwas wirklich Göttliches verstanden haben, eine offene bleiben müssen. Sicher scheint uns zu sein, dass man nicht berechtigt ist, in den Tao-Texten *Tien* mit Gott zu übersetzen, oder gar mit Legge die „Literati“ überhaupt für Vertreter einer höheren, göttlichen, weltordnenden Intelligenz zu erklären.[3]) Ferner ist es jedenfalls nicht ausgemacht, dass in den ältesten Texten die beste Uebersetzung für *Ti* oder *Schang-ti*, *Tien* und *Li* „Gott“ ist.[4]) Die Annahme Straschewski's, welche er übrigens mit anderen Gelehrten theilt, ist historisch einigermaassen begründet und verdient alle Aufmerksamkeit, bietet aber doch auch fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Uebergang von den ältesten Zeiten zu den

[1]) Ueber das Alter des *Li-ki* (Ritualbuches) ist zu vergl. de Harlez, L'âge du Li-ki (9. Orient. Congr. II. p. 581–612). — [2]) Le Chang-tí et le T'iên dans l'antiquité par Paul Antonini. Compte rendu du Congrès scientif. intern. des Catholiques. 1891. II. p. 250–278. C. de Harlez, Les religions de la Chine. 1891. p. 30–60. — [3]) Vgl. Legge: A fair and dispassionate discussion of the three doctrines accepted in China from Liû Mî, a buddhist writer. (Transact. of the ninth intern. Congr. of oriental. II. p. 563 sqq. Vgl. p. 567. — [4]) Eine ganz nüchterne und sachliche Darlegung der Streitfrage findet sich bei P. Stan. Le Gall S. J., Le philosophe Tchou hi. Sa doctrine, son influence. (Variétés Sinologiques, 6. 1894.) p. 37—46. Auch hier werden aber nicht alle Möglichkeiten berührt.

Lehren des Kong-fu-tse und Lao-tse wird vom Vf. mit markigen Zügen gezeichnet.

Diese Philosophien gelten ihm als Spiegelbild der politischen und religiös-socialen Gegensätze des Reiches der Mitte. Wie einige Fürsten gegen die alten politischen Traditionen angingen, so kämpft Lao-tse gegen alte religiöse, durch die Machthaber aufgezwungene Lehren und eignet sich viele Elemente des Volksglaubens an. Dagegen erscheint Kong-fu-tse als der conservative, ja reactionäre Regierungsmann, als Vertreter der aus dem Feudalismus und dem aufoctroyirten Ahnencult erwachsenen chinesischen Civilisation. Indes sind diese Gegensätze auch in ihrem litterarischen Gewand weit älter als die zwei Altmeister chinesischer Weisheit. Darin hat Straschewski unzweifelhaft Recht.[1]) In der Beurtheilung Lao-tse's hält der H. Prof die richtige Mitte zwischen einer übertriebenen Bewunderung und einer gewöhnlich zu Gunsten des Kong-fu-tse üblichen Unterschätzung.[2]) Es wird ihm nicht widersprochen werden, wenn er den Tao, das Grundprincip der Lehre Lao-tse's nicht als persönlichen Gott gelten lässt.[3]) Sein Vergleich des Tao mit dem Âtman[4]) bringt jedenfalls der Wahrheit näher. Der Tao ist offenbar der Urgrund aller physischen und moralischen Ordnung; als solcher fällt er vollkommen mit dem indischen *ritam* zusammen. Es ist zu bedauern, dass Straschewski im Verlauf seiner Skizze die Vorzüge der älteren Tao-Philosophen im Vergleich zur Schule des Kong-fu-tse nicht genug hervorgekehrt hat. Kong-fu-tse hat zweifellos einen guten Theil des späteren Materialismus in China auf dem Gewissen.[5]) Der Taoïsmus zeitigte allerdings sowohl vor Christus als auch in seiner neueren Entwicklung einen unglaublichen Wust von abergläubischen Abgeschmacktheiten und alchimistischen Absurditäten; er weist aber dennoch von

---

[1]) A. a. O. S. 248 ff. — [2]) A. a. O. S. 253 ff. Es geht heute nicht mehr an, in Lao-tse reine monotheistische, ja trinitarische Lehren zu finden. — [3]) A. a. O. S. 258 ff. Noch deutlicher als im *Tao-te-king* Lao-tse's scheint mir aus dem Buch *Wên-tsï* zu folgen, dass der *Tao* nichts persönliches ist. Immerhin muss man die mystische Ausdrucksweise Lao-tse's und seiner Schüler in Anschlag bringen. Vgl. die Uebersetzungsproben aus dem *Wên-tsï* in den Annales du Musée Guimet XX. Textes Tâoïstes traduits des originaux chinois et commentés par C. de Harlez. 1891. p. 96 sqq. Vgl. auch die Mittheilung über das *Wên-tsï* von v. d. Gabelentz in der königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften (Philolog.-histor. Cl.). 10. Dec. 1887. — [4]) Straschewski, Gesch. d. Philos I. S. 261 ff. — [5]) Vgl. Zottoli, Cursus litter. Sin. III. p. 565. Legge, Chin. Classics I. Poleg. p. 101.

Zeit zu Zeit Männer auf, welche mit ihren antimaterialistischen Tendenzen eine gesunde Reaction gegen die orthodoxe Lehre der Staatsphilosophie vertreten. Es ist deshalb zu bedauern, dass Prof. Straschewski die *Tao*-Texte von Balfour und de Harlez nicht in seine Untersuchungen verwoben hat. Es sind zumal die älteren *Tao*-Philosophen, welche des idealistischen Zuges nicht entbehren.

So hätten wir gerne etwas mehr erfahren über Tschuang-tse (4. Jahrh. vor Christus).[1]) Auch er ist allerdings in demselben Sinne Philosoph, wie die anderen chinesischen Denker vor dem Entstehen des *Sing-li* (der speculativen Naturbetrachtung), d. h. er behauptet, stellt Sentenzen auf, phantasirt und dichtet über Welt und Mensch, ohne je zu beweisen; aber seine idealistischere Richtung ist aller Anerkennung werth. Solche Strömungen übten auch auf die orthodoxen Materialisten ebenso stark ihren Einfluss aus als der Buddhismus, so sehr man auch beide in der confucianischen Schule verabscheute. Wenn im 11. Jahrh. zur Zeit der Renaissance confucianischer Weisheit, ein Philosoph wie Tscheu-tse ein oberstes Weltprincip annimmt, welches doch einigermaassen den krassen Materialismus zu überbrücken scheint[2]), so wird man bei ihm, was denn Straschewski auch einräumt, den Einfluss der *Tao*-Philosophen nicht abweisen können.

Ich kann mich nicht entschliessen, es als ein Gegenargument gegen diese Auffassung gelten zu lassen, dass Tscheu-tse's Schüler Tschu-hi die Texte des Meisters im materialistischen Sinne deutet; es fragt sich eben, ob Tschu-hi recht hat. Wenn uns Wang-Yang-ming (Wang-Tscheu-jen) von Gewissensbissen und Zweifeln erzählt, welche Tschu-hi gegen Ende seines Lebens über seine Lehre gekommen sind[3]), so können sich diese Bedenken möglicherweise auf die unrichtige Interpretation seiner Vorgänger und der heiligen Bücher bezogen haben. Schwerwiegend ist allerdings, dass ein Kenner wie Edkins nichts wissen will von dem günstigen Ferment der *Tao*-Weisheit.[4]) Nach ihm ist es dem von buddhistischen Elementen durch-

[1]) Ch. Chuang-Tzu Mystic, Moralist and Social-Reformer, Translated from the Chinese by Herbert A. Giles (1889); und die Textproben bei de Harlez: Textes Taoïstes (Ann. du Mus. Guimet XX, p. 213 sqq.) De Harlez wird wohl gegen Giles Recht behalten, wenn er Tschuang-tse gegen den Vorwurf eines radicalen Skepticismus in Schutz nimmt. — [2]) Ueber Tscheu-tse (Tscheu Lien-ki) ist ausser der von Prof. Straschewski angegebenen Litteratur besonders das Buch Ch. de Harlez' zu vergleichen: L'école philosophique moderne de la Chine ou Système de la nature (Sing-li). 1890. p. 15 sqq. — [3]) Bei Le Gall l. c. p. 15. — [4]) Chinese Buddhism. 1880. p. 318 sqq.

setzten Taoïsmus zu verdanken, wenn auch in der confucianischen Schule die Ethik aus dem Mittelpunkt der Untersuchung ausschied und jener atheistischen ja materialistischen Kosmogonie und Kosmologie Platz machte, als deren Hauptvertreter Tschu-hi erscheint. Die Meinungsverschiedenheiten in so grundlegenden Fragen zeigen allerdings, dass die Erforschung der chinesischen Philosophie noch nicht über die Anfänge hinausgekommen ist.

Indes dürfte man vielleicht doch ein Wort zur Lösung bringen. Es ist nicht zu leugnen, dass die ersten Ansätze zu einer Art Naturphilosophie in den *Tao*-Texten, ja im *Schu-king,* vorliegen. Der erste Versuch aber, mittels einer speculativen Beweisführung die physische Weltordnung zu begründen und in ein System zu bringen, soll erst im *Sing-li* der confucianischen Schulen auftauchen.[1]) Nun fiel dieser neue Aufschwung in eine Zeit, da die Reinheit der *Tao*-Philosophie schon längst ihren Glanz verloren hatte; also war ihr Einfluss in jenem Augenblicke an sich kein Vortheil. Aber diese Einwirkung der neueren buddhistisch gefärbten abergläubischen *Tao*-Philosophie auf die Altmeister des *Sing-li,* einen Tschang-tse, einen Tscheu-tse, die beiden Tscheng, einen Tschu-hi lässt sich denn doch nicht als gar so beträchtlich erweisen. Ein Einfluss lag vor; es waren aber nicht so sehr die modernen *Tao*-Quacksalber, sondern die alten *Tao*-Klassiker, welche Tschang-tse und theilweise sogar Tscheu-tse anzogen und Tschu-hi's Eclekticismus förderten.[2])

Man wird nicht ungerecht sein, wenn man, wie schon angedeutet wurde, einen guten Theil der Schuld an der Verflachung der chinesischen Philosophie, dem Kong-fu-tse und seiner älteren Schule zu-

---

[1]) Es ist dies die Ansicht der chinesischen Gelehrten, welche bis in die neueste Zeit von den europäischen getheilt wurde. Je mehr aber ältere *Tao*-Texte an den Tag kommen, und je bekannter die Geschichte des Buddhismus in China wird, um so mehr schwindet der Nimbus des Sing-li. — [2]) Als Ergänzung zu Straschewski's Angaben möge Folgendes dienen. Tschang-tse (Tschang-tai, Tschang-ming-tao, Hong-kiu, † 1067) ist der Onkel der beiden Tscheng; als Schüler Tscheu-tse's kann man ihn kaum bezeichnen. Seine berühmtesten Werke sind der *Tscheng-meng* (übers. von de Harlez im Buch: L'école philosophique moderne de le Chine. p. 56 sqq.) und der *Si-ming* (übers. von de Harlez in „Actes du 8ème Congrès international des Oriental. 1889, à Stockholm et Christiania." Leide, 1892. IV, p. 36—52.) Das erstere gilt als weniger orthodox; das zweite wird von Tschu-hi vertheidigt. — Tscheu-tse, Tscheu-Lien-ki, (Tscheu-toen-i), der Lehrer der Gebrüder Tscheng gilt als Gründer der modernen confucianischen Schule.

weist. Ihre am Lehrgebäude der Meister starr hangenden Schüler waren gar nicht vorbereitet, als die voranstrebende Wissenschaft eine speculative Naturphilosophie zu fordern begann. Sie verfielen einem geistlosen Materialismus. Der eigentliche Urheber ist zweifellos Tschu-hi (Tschu-tse, Tscho-fu-tse). Wenn man seine glänzende Sprache und sein immerhin bedeutendes Talent, vor allem aber seinen unermesslichen, siebenhundertjährigen Einfluss auf die ganze philosophische Entwicklung in China in Anschlag bringt, mag man ihn mit Straschewski den grössten chinesischen Philosophen nach Kong-fu-tse nennen.[1]) Man darf aber dabei nie vergessen, dass dieser Einfluss ein gemachter, von der Staatsgewalt aufgezwungener war. Straschewski hat Tschu-hi's Einfluss gut gezeichnet. Vielleicht hätte er nach einem Vergleich des Werkes Edkins' seine Ansichten ein wenig modificirt. Wie ehemals, so gibt es allem Anschein nach auch jetzt viele unabhängige Denker in China, welche die staatlich geschützte Lehre Tschu-hi's angreifen, oder doch misbilligen.[2]) Die ausgezeichnete Studie Le Gall's, das von ihm angeführte neueste kaiserliche Decret zu Gunsten Tschu-hi's[3]) beweisen nur, dass dessen Lehre die Schule und das Leben beherrscht. Daneben kann die Reaction bedeutender selbständiger Gelehrten ganz wohl bestehen. Diese Reaction steht offenbar zum theil unter dem Zeichen antimaterialistischer, idealistischer Tendenzen. Sie will zu den alten Texten der hl. Bücher zurückkehren und die chinesische Philosophie von buddhistischen und spät-taoïstischen Ingredienzen reinigen. Es mögen sich unter diesen früheren und modernen Reformern manche finden, welche an wahrer philosophischer Tiefe die verknöcherten Tschuhianer weit übertreffen. Diesen Punkt hat eine künftige Geschichte der chinesischen Philosophie aufzuhellen. Anderseits liegt auch wohl viel Wahres in der Behauptung Straschewski's, dass Tschu-hi ein Eklektiker, ein Synkretist war, welcher taoïstische und buddhistische Speculationen nicht so ganz abwies.

Wir haben mit diesen Bemerkungen vorgegriffen. Kehren wir zur älteren Schule des Kong-fu-tse und Lao-tse zurück, so finden

---

[1]) Geschichte der Philos. I. S. 312 ff. Jetzt ist über Tschu-hi zu vergleichen das obengenannte, an den werthvollsten Bemerkungen reiche Werk des P. Stan. Le Gall S. J. — [2]) Chinese Buddhisme p. 318 sqq. und 353—370; vgl. auch v. Brandt, Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus. 1898. S. 1—5; 69—97; 110—117. — [3]) Le Gall l. c. p. 15—24; vgl. p. 23 sq.

wir bei Straschewski schöne Seiten, auf denen er die Anfeindung dieser Altmeister durch den radicalen Materialismus eines Jang-tschu und die socialen Theorien eines Mek-tik, (Micius, Mih-tih, Me-ti) in geistreicher Weise an die intellectuelle und politische Verwirrung der Zeit anknüpft.[1]) Die Ausbildung der Philosophie Lao-tse's durch Lieh-tse[2]) und die Rettung der confucianischen Traditionen durch Meng-tse erscheint ebenfalls in festen, klaren Umrissen.

Mit Recht betont Straschewski, dass Mek-tik's Theorien nicht die der heutigen Socialdemokraten sind. In seinen socialen und religiösen Anschauungen nahm er manches aus dem alten, gesunden Volksglauben an.[3]) Wenn Straschewski den beiden Philosophen Lieh-tse und Meng-tse grosse Bedeutung beimisst, so entspricht das dem jetzigen Stande der Forschung. Lieh-tse ebnete einigermaassen dem Buddhismus die Wege. Uebrigens sieht man gerade bei ihm, vor wie vielen Problemen die Geschichtschreiber der chinesischen Philosophie noch stehen. Straschewski schloss sich an Faber's Darstellung[4]) an. Man braucht aber nur damit die Textproben bei Balfour, de Harlez, Eitel und Forke[5]) zu vergleichen, um zu sehen, wie die Hauptpunkte der Philosophie Lieh-tse's noch zweifelhaft bleiben. Man kann thatsächlich nicht entscheiden, ob er Naturalist und Pantheist, Materialist oder Deist war. Es ist zu bewundern, dass Straschewski trotz aller dieser Schwierigkeiten ein so gelungenes und wohldurchdachtes Bild der chinesischen Weisheit uns zu schenken vermochte[6]). Dieses liebevolle Versenken in die orientalische Philosophie ermög-

---

[1]) Gesch. der Philos. I. S. 290 ff. Für Jang-tschu hat Straschewski leider nur Legge benützt. Eine Uebersetzung des 7. Buches Lieh-tse's (der hauptsächlichsten Quelle für Jang-tschu) lieferte A. Forke im Appendix zu seinem Aufsatz: Yang-Chu the Epicurean in his relation to Lieh-tse the Pantheist (Peking Oriental Society. 1898. III. p. 203 sqq.). p. 229–252. Andere Stellen über Jang-tschu aus Lieh-tse a. a. O. p. 253—258. Textproben finden sich bei de Harlez, *Textes Taoïstes*, L. c. p. 329 sqq. – [2]) Die Existenz Lieh-tse's ist ausser Zweifel gestellt von Forke a. a. O. — [3]) Ueber Mek-tik wäre noch zu vergleichen: Von der Gabelentz, Ueber den chinesischen Philosophen Mek-Tik (Sonderabdr. aus den Berichten der königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1888. 21. Juli. S. 62–70). — [4]) Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtlichen Werke des Philos. Licius. 1877. — [5]) Vgl. Balfour, Leaves from my Chinese Scrap book c. X.; Eitel und Legge in der China Review VI. 1877/78. p. 266 u. XIII. 1884/85 p. 283. De Harlez in *Textes Taoïstes* p. 283. Forke, a. a. O. — [6]) Anregend wäre auch die Studie des Tetsurirô Inouyé gewesen: Die Streitfrage der chinesischen Philosophen über die menschliche Natur (Actes du 8. Congr. intern. des Oriental. 1889. [1892.] IV. p. 3—15.)

lichte es ihm, gewisse allgemeine Gesetze der philosophischen Ideenentwicklung aufzustellen und in geistreicher Weise aus den Thatsachen abzuleiten. Seine neue, überaus anregende Schrift, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie“ passt diese Gesetze der orientalischen Weisheit an und dehnt sie auch auf die europäische Philosophie aus. Ein abschliessendes Urtheil über die hier ausgesprochenen fruchtbaren Gesichtspunkte wird erst möglich sein, nachdem Prof. Straschewski sein Werk über die europäische Philosophie dem Druck übergeben hat. Da er seine Competenz auf diesem Gebiete bisher so glänzend bewährt hat, sehen wir diesem Bande mit hochgespannten Erwartungen entgegen.

# Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in consequenter Durchführung.

Von P. Alph. M. Steil O. C. R. in Oelenberg (Elsass).

Oft schon und mit Recht ist den Empirikern gegenüber betont worden, dass ohne Metaphysik die Psychologie ein Ding der Unmöglichkeit ist. Mit nicht weniger Recht kann den einseitigen Dualisten und Anderen gesagt werden, dass nur die richtigen metaphysischen Grundsätze eine solide Psychologie begründen können. Ein drittes ist nun aber auch wahr: es reicht nicht hin, die richtigen Grundsätze am betreffenden Ort aufzustellen; diese müssen auch während der ganzen Forschung consequent festgehalten werden. Und das ist so leicht nicht. Dinge, die an sich gut und vortrefflich sind, nehmen hier den Charakter von gefährlichen Feinden an, die uns von der rechten Bahn abzubringen suchen; und bei nicht Wenigen ist ihnen das auch gelungen. Mancher, der in der Metaphysik die Wesenseinheit des Menschen klar bewiesen und den Präexistentianismus treffend widerlegt hat, kommt im Laufe seiner psychologischen Erörterungen zu Ansichten, die mit der Wesenseinheit des Menschen nicht mehr vereinbar sind, redet eine Sprache, mit welcher ein Präexistentianer vollkommen einverstanden sein kann, und zieht sich so den verhängnissvollen Vorwurf der Inconsequenz zu. Die Ursachen dieses Abschweifens vom rechten Wege lassen sich auf drei zurückführen. Es ist vor allem die Phantasie; höchst gefährlich ist sodann das Herausstreichen der Seele auf Kosten des Menschen, wie dieses häufig bei den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele geschieht; endlich kann auch die positive Theologie, der wir nun doch unseren höchsten Adel verdanken, auf psychologischem Gebiete den Unbehutsamen auf Irrwege führen.

## I.

In Vielem steht uns die Phantasie helfend zur Seite. Auf manchen abstracten Gebieten der Philosophie versagt ihre Hilfe, weil ihr die nöthigen Anhaltspunkte fehlen; aus demselben Grunde kann sie uns aber auch dort nicht viel schaden. Was jedoch die Wesenseinheit des Menschen betrifft, so bieten ihr die beiden entgegengesetzten Factoren, Leib und Seele, so kostbare Stützpunkte, ein so reiches Gebiet der Thätigkeit, dass sie durchaus mitreden will und uns mit unglaublicher Zudringlichkeit ihren Beistand anbietet. Wehe dem, der sich dieser Hilfe bedient! Hier kann die Phantasie nur schaden. Für die *unio essentialis* zwischen Leib und Seele haben wir absolut kein Bild. Diese Vereinigung kann nur mit dem Verstande festgehalten werden, und in mathematischer Weise müssen die Consequenzen daraus gezogen werden, wie die Corollarien aus einem mathematischen Theorem.

Nehmen wir also den Satz, der in unserem Lager allgemein aufgestellt und vollkommen bewiesen wird: Leib und Seele sind im Menschen zu einer Natur verbunden. Diese Natur ist — wie bei uns ebenfalls allgemein angenommen wird — dadurch entstanden, dass die beiden *substantiae incompletae,* Leib und Seele, zu einer *substantia completa*, zu einem *unum per se*, vereinigt werden. Wenn wir die *subst. incompleta* Seele mit *a,* und die *subst. incompleta* Leib mit *b* bezeichnen, so folgt aus obigem Satz vorerst, dass die Natur des Menschen, obschon aus *a* und *b* entstanden, actuell jedoch nicht aus $a + b$ besteht, denn das wäre keine einheitliche Natur, kein *unum per se,* sondern nur das Zusammensein von zwei *naturae incompletae;* sie besteht vielmehr aus einer dritten, vollkommen einheitlichen Natur *C*, welche von *a* und *b* verschieden ist.

Wo nur eine Natur ist, da kann auch nur ein Träger alles activen und passiven Geschehens sein. Es kann sich mithin im Menschen kein rein körperliches und kein rein seelisches Geschehen finden, sondern nur menschliches Geschehen. Es ist nicht der Leib, welcher wächst, verdaut, schwitzt, — und es ist nicht die Seele, welche denkt, will, sich entschliesst, es ist vielmehr der Mensch, welcher dieses vollzieht, oder an dem dieses geschieht. Es ist der Mensch, welcher sich entwickelt, gelehrt oder dumm ist; es ist der Mensch, welcher hinfällig, schwachsinnig, irrsinnig wird. Es ist nicht die Seele, welche sich im Gebete zu Gott erhebt, sich nach dem Tod und dem Himmel sehnt; es ist der Mensch, welcher diese Acte vollzieht. Nicht der

Leib, sondern der Mensch empfindet Hunger und Durst und wird verwundet; — das alles folgt mit mathematischer Nothwendigkeit aus der Wesenseinheit des Menschen.

Eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist somit völlig ausgeschlossen, denn dieselbe würde zwei Träger von *actiones* und *passiones* und mithin zwei Naturen bedingen. Wesenseinheit des Menschen und Wechselwirkung zwischen Leib und Seele schliessen sich gegenseitig aus. Zwischen Leib und Seele kann nur jene transscendentale Wechselbeziehung stattfinden, welche zwischen *materia* und *forma substantialis* stattfindet, und die darin besteht, dass durch die substantiale Vereinigung beider das betreffende einheitliche Wesen entstanden ist, und dass, so lange diese *unio essentialis* dauert, dieses Wesen auch stets dasselbe ungetheilte Wesen bleibt.

In dieser einen Natur des Menschen findet sich nun allerdings eine doppelte Anlage, eine geistige und eine sinnliche. Zwischen beiden besteht ein realer Unterschied. Diese zwei Anlagen werden den zwei Factoren gerecht, aus denen die Natur des Menschen entstanden ist. Denn indem die beiden *naturae incompletae a* und *b* durch ihre *unio essentialis* die eine *natura completa C* bildeten, konnten sie in dieser einen Natur zwar nicht als Naturen figuriren, gaben derselben jedoch ein ihren Naturen entsprechendes Gepräge.

Zwischen diesen zwei Anlagen, die wir $\alpha$ und $\beta$ nennen wollen, findet nun wirklich Wechselwirkung statt, und diese thut der Einheit der menschlichen Natur keinen Eintrag, weil die Anlagen mit ihrer Wechselwirkung von dieser einen Natur getragen werden.

Im Hinblicke auf diese doppelte Anlage kann in figürlichem Sinne von einer Doppelnatur des Menschen gesprochen werden. Es hat dieser Ausdruck jedoch immer etwas Verfängliches, weil er leicht dazu verleiten kann, den Leib als Träger der sinnlichen, und die Seele als Träger der geistigen Anlage zu betrachten, was offenbar falsch wäre. [1])

Nicht weniger weichen vom rechten Begriff des Menschen diejenigen ab, welche zwar einen Wechselverkehr zwischen Leib und Seele als zwischen zwei unabhängig von einander bestehenden Sub-

[1]) So kann ebenfalls die geistige Bethätigung des Menschen metonymisch als Seelenleben bezeichnet werden; diese Wortfigur ist aber nicht weniger gefährlich, weil die Phantasie sofort bei der Hand ist, die Seele zum Träger der geistigen Acte des Menschen zu machen.

stanzen verwerfen, aber doch einen Lebensverkehr zwischen beiden annehmen und diesen folgendermaassen erklären. Die Seele bereitet sich den Leib und belebt ihn, und dieser Leib ist dann imstande, der Seele Eindrücke zu übermitteln und auch ihr Wirken nach aussen zu vermitteln; die Seele ist eigentlich das einzige *Agens* im Menschen. —

Beachten wir vorerst, wie vollständig hier die Phantasie befriedigt wird. Die Seele thront im Körper wie eine Königin, bald Eindrücke empfangend, bald Befehle ertheilend, und für Beides besitzt sie den treuesten Vermittler und Boten in dem von ihr selbst zu diesem Zweck passend hergerichteten Leib. Welch' ein reizendes Bild! Die Phantasie schwelgt förmlich darin! Schade, dass diesem schönen Bilde die Hauptsache, die Wahrheit, fehlt. Denn wie kann bei solcher Ansicht noch die Wesenseinheit des Menschen festgehalten werden? Es wäre dies im besten Falle eine *unio personalis:* die Natur des Leibes und die Natur der Seele wären vereint unter der Subsistenz der Seele (ähnlich wie in dem menschgewordenen *Λόγος* die göttliche und die menschliche Natur unter der Subsistenz der göttlichen sind), aber es wäre keine Wesenseinheit. Denn wenn die Seele das *Agens* im Menschen ist, dann muss sie doch auch ihre eigene Natur als Träger ihrer Thätigkeit haben; nun kann diese Natur aber nicht identisch sein mit der des Leibes, und somit haben wir im Menschen zwei Naturen.[1]) Daher ist denn auch in der Erklärung dieses Lebensverkehres stets von Zweien die Rede, von Leib und Seele, und zwar als von zwei verschiedenen Trägern activen und passiven Geschehens, — und doch gibt man vor, an der Wesenseinheit der menschlichen Natur festzuhalten! Dieser Widerspruch wird nicht gehoben durch die Erklärung, die thatsächliche Wechselwirkung sei blos secundär, d. h. nur der Leib, welcher von der Seele selbst vorher ausgebildet sei und lebendig erhalten werde, könne auf dieselbe wirken und von ihr bewegt werden; denn ob die Seele ein passendes Instrument finde, oder sich selbst mache, bleibt sich hier gleich; jedenfalls bedarf sie nach dieser Ansicht eines solchen, und nur mit Hilfe dieses Instrumentes kann sie Wahrnehmungen und Empfindungen haben, sowie ihr Wirken nach aussen vermitteln; dieser Process kann aber ohne wirkliche Wechselwirkung nicht vor sich gehen.

[1]) Eigentlich hätte man deren sogar drei! Denn da die Vertreter dieser Ansicht eben in diesem Lebensverkehr die Einheit der menschlichen Natur finden wollen, so hätte man ausser der Natur des Leibes und der Natur der Seele auch noch die Natur des Menschen!

Es liegt übrigens in dieser Erklärungsweise soviel Widersprechendes und Ungereimtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn gerade diejenigen, die man eines besseren belehren will, Materialisten und einseitige Dualisten, mit mitleidigem Achselzucken in ein „medice, cura teipsum“ ausbrechen.

In einer Gesellschaft von Philosophen verschiedener Farbe wurde die eben erwähnte Erklärung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele vorgelesen. Daran schliesst sich dann folgendes Gespräch:

Einseitiger Dualist: Aber was poltert der Mann denn anderswo so sehr gegen uns, die er einseitige Dualisten nennt! Was er hier sagt, stimmt ja ganz mit unseren Ansichten überein. Hier haben wir ja thatsächlich zwei Substanzen, eine, die bildet, und eine zweite, die gebildet wird; eine belebende und eine belebte. Der Herr hat sich entweder zu unserer Ansicht bekehrt, oder er bewegt sich in den schreiendsten Widersprüchen.

Präexistentianer: Ich kann Aehnliches von meinem Standpunkt aus sagen. Eine Seele, die sich ihren Leib herrichtet, die sich dann dieses Leibes bedient, um Eindrücke von aussen zu empfangen und ihr Wirken nach aussen zu vermitteln, eine Seele, die nach Auflösung ihrer Verbindung mit dem Körper allein fortexistirt, und, wie diese Herren ja durchgehends sagen, dann sofort eine noch edlere geistige Bethätigung hat, — eine solche Seele kann ja ganz gut vor der Vereinigung mit dem Körper existirt haben. Und wenn man uns vorhält, dass die Seele von einer früheren Existenz ja nicht die geringste Erinnerung habe, so können wir die Herren fragen, ob die Seele sich etwa der weisen Thaten erinnere, die sie in den ersten Lebensjahren des Menschen vollbracht; denn welche Seele hat auch nur einen Schatten von Erinnerung davon, dass sie schon im Mutterschoosse den Leib so zweckentsprechend herrichtete? In den ersten Jahren des Menschen weiss die Seele ja nicht einmal etwas von ihrer eigenen Existenz. Auch ich sage somit: entweder geb' ich dem Herrn die Hand und wünsche ihm Glück zu seiner Bekehrung, oder beschuldige ihn des schreiendsten Widerspruches und der widerlichsten Inconsequenz.

Materialist *A* (mit feinem Sarkasmus): Ich fürchte, die Herren Collegen müssen sich zum zweiten Theil ihrer Alternative bequemen. Denn dieser Herr, wie Viele seines Schlages, scheint mit Inconsequenz und Widerspruch in einem förmlichen Freundschaftsverhältniss zu stehen. Er behauptet, wie wir soeben gehört haben, die Seele könne

nur durch einen von ihr selbst hergerichteten Leib mit der Körperwelt in Verbindung treten. Aber, um den Leib zu ihrem Dienste zu bilden, musste sie ja mit demselben in Verbindung treten, bevor er gebildet war, und der Leib gehört doch auch zur Körperwelt.

(Anständiges Lachen der Anwesenden.)

Materialist *B* (mit komischer Wichtigkeit): Aber, meine Herren, staunen wir doch wenigstens über die geniale Auffassung dieser Gelehrten. Es wird gesagt, nur der von der Seele belebte Leib sei imstande, der Seele Eindrücke zu übermitteln und ihr Wirken nach aussen zu vermitteln. Die Seele muss sich also selbst betheiligen, wenn ihr, der Seele, Eindrücke durch den Leib übermittelt werden sollen; die Seele muss der beständige Begleiter des Leibes sein, wenn dieser das Wirken der Seele nach aussen vermitteln soll. Wie geistreich, wie genial! Freilich über meine Fassungskraft; und wäre die Sache nicht so verflucht genial, ich wäre versucht, sie herzlich . . . .

(Stärkere Heiterkeit.)

Materialist *C:* Lassen wir doch diesen Herren ihre Freude; es wird ihnen wohl der Diamant vorgeschwebt haben, der nur in seinem eigenen Staube geschliffen werden kann.

(Anhaltende Heiterkeit.) —

Wir dürfen überzeugt sein, dass unsere Gegner Scharfsinn genug haben, um Ungereimtheiten zu bemerken und festzunageln.

Nein, im Menschen gibt es weder einen Wechselverkehr noch einen Lebensverkehr zwischen Leib und Seele; beide Auffassungen verstossen gegen die Einheit der menschlichen Natur, und die Falschheit beider gründet in der unrichtigen Vorstellung, dass der Verkehr des Menschen mit der Aussenwelt eigentlich ein Verkehr der Seele ist, bei welchem der Leib die Rolle eines Vermittlers spielt. Es ist eine Vorstellung, die, consequent durchgeführt, nothwendig zum einseitigen Dualismus führt. Es ist ein rechtes Kind der Phantasie, die mit aller Gewalt auch im lebenden Menschen an dem doppelten Factor Leib und Seele festhält. Nein, es ist nicht die Seele, welche vermittels des Leibes mit der Welt in Verbindung tritt, sondern es ist der Mensch, der unmittelbar mit der Welt verkehrt. Es ist nicht die Seele, die empfindet und wahrnimmt infolge von Eindrücken, die ihr durch den Leib von aussen zugeführt werden, es ist vielmehr der Mensch, der infolge von äusseren Eindrücken sofort und unmittelbar empfindet und wahrnimmt. Es ist nicht die Seele, die den Leib in Bewegung setzt, um ihre nach aussen gerichtete Thätigkeit zu be-

fördern, sondern es ist die einheitliche, ungetheilte menschliche Natur, welche diese Thätigkeit vollzieht. Es ist nicht die Seele, welche sich entschliesst zu gehen, zu schreiben und sich dann des Leibes bedient, um den Entschluss auszuführen; es ist vielmehr der Mensch, welcher den Entschluss fasst, und der Mensch, der den Entschluss ausführt. Empfindung, Wahrnehmung, Entschluss und Ausführung des Entschlusses — alles ist unmittelbar von der einen menschlichen Natur getragen. Das Alles folgt mit mathematischer Nothwendigkeit aus der Wesenseinheit des Menschen. Im Menschen gibt es nicht ein Belebendes (*a*) und ein Belebtes (*b*), sondern schlechthin ein Lebendes (*C*); nicht ein Bewegendes (*a*) und ein Bewegtes (*b*), sondern schlechthin ein Thätiges oder Leidendes (*C*); nicht ein die Empfindung Vermittelndes (*b*) und ein Empfindendes (*a*), sondern schlechthin ein Empfindendes (*C*). Es ist nicht die Seele, die sich des Leibes bedient, sondern es ist der Mensch, der sich seiner Fähigkeiten und Organe bedient. Es ist der Mensch, der seiner geistigen Anlagen nach den Fehler bereut, und der Mensch, der seiner leiblichen Anlage nach auf die Kniee sinkt und seinen Fehler mit dem Munde bekennt.

Die von Gott im Stoff geschaffene Seele ist das Princip alles Lebens und aller Thätigkeit im Menschen; gewiss, aber die Seele ist nicht auch Träger dieses Lebens und dieser Thätigkeit; sie bewirkt einfach, dass das durch die *unio essentialis* zwischen ihr und dem Leib entstandene menschliche *suppositum* Thätigkeit und Leben entfaltet, zuerst vegetatives, dann sensitives und schliesslich geistiges; aber Träger dieser Thätigkeit ist von Anfang an die menschliche Natur (*C*) und nur sie allein.

Hieraus erhellt nun auch, was von der famosen Frage nach dem „Sitz der Seele“ zu halten ist. Schon in dieser Frage liegt ein Abweichen vom rechten Standpunkt. Wo die Seele sitzt? Nun, die sitzt nirgends, weder im Gehirn noch im Blut noch anderswo, noch auch im ganzen Körper. Annehmen, dass die Seele sich irgendwo im Leib oder auch im ganzen Leib befindet, heisst in der einen ungetheilten Natur des Menschen zwei actuale Factoren annehmen: einen Sitz und eine Sitzende. Wo die Seele sitzt? Ja, die kann nirgendwo im Menschen sitzen aus dem einfachsten aller Gründe, weil es im Menschen keine Seele gibt, die irgendwo sitzen könnte. Der Mensch ist freilich aus der Vereinigung von Leib und Seele entstanden, aber ein Recht, unsere Blicke zu fixiren, haben diese

verschiedenen Factoren nur, wenn man sich dieselben vor der Vereinigung oder nach der Trennung denkt; in der Vereinigung zu einer ungetheilten Natur darf weder von *a* noch von *b* die Rede sein, sondern nur von der aus *a* und *b* entstandenen Natur *C*.

Damit wollen wir der Substantialität der Seele nicht zu nahe treten, aber wir brauchen ihr auch keine grössere Substantialität zuzusprechen, als ihr von Natur aus zukommt. Nun aber ist die Seele, wie schon bemerkt, eine *substantia incompleta quoad naturam;* diese Halbnatur hat ihre eigenen Kräfte und Eigenschaften, aber sie ist ihrem Wesen nach nicht dazu bestimmt, allein zu existiren und Träger ihrer Eigenschaften zu sein; sie soll mit einer anderen *subst. incompleta* eine *natura completa* bilden. Diese, als *unum essentiae,* kann nicht darin bestehen, dass die *substantiae incompletae* in ihrer Vereinigung zu einem einheitlichen Ganzen Träger ihrer Eigenschaften sind, sondern kann nur dadurch zu stande kommen, dass die *naturae incompletae* zwei real verschiedene Anlagen der einen ungetheilten *natura completa* bilden, und dass die Eigenschaften der Componenten Eigenschaften des Ganzen werden: *a* und *b* bilden *C* und gehen in *C* auf; in *C* können *a* und *b* keinerlei Substantialität beanspruchen, eben weil alles, was ihnen an Substantialität zukam, zur Bildung der einen ungetheilten Substanz *C* genommen wurde. So kann denn mit vollem Rechte gesagt werden, dass der Mensch zwar aus der Vereinigung von Leib und Seele entstanden ist, actuell jedoch nicht aus Leib und Seele besteht. Im lebenden Menschen gibt es weder Seele noch Leib, sondern nur die menschliche Natur mit einer geistigen und leiblichen Beschaffenheit. Dem entspricht dann auch vollständig die gewöhnliche Definition des Menschen: „homo est animal rationale"; die menschliche Natur ist Träger der *animalitas* und der *rationalitas.*

Vergessen wir hier nicht, dass wir uns eine *subst. incompleta quoad naturam* nicht vorstellen, sondern selbe nur mit dem reinen Verstande erfassen können. Eine solche Halbnatur ist eben etwas ganz anderes, als etwa ein unvollendetes Kleid, oder ein beinloser Mensch oder ein halbes Rad. Diese und ähnliche Dinge sind nur incomplet bezüglich ihrer accidentellen Bestimmung oder äusseren Vollkommenheit; in sich sind dieselben *substantiae completae*, weil selbständige Träger ihrer Existenz und ihrer Eigenschaften. Auch der Cadaver und die *anima separata* sind in ihrer Art *subst. completae;* sie sind aber auch nicht mehr dasselbe, was sie im lebenden Menschen waren, wo sich nur eine Natur und ein Träger fand. Für

eine wirkliche *subst. incompleta* haben wir thatsächlich kein Bild; denn was immer wir uns vorstellen, mögen dem Vorgestellten auch noch so grosse Mängel anhaften, können wir uns nun doch nur vorstellen als selbständigen Träger seiner Eigenschaften, und ein solcher Träger darf eine *subst. incompleta quoad naturam* nicht sein. Die Phantasie kann somit auch hier nur schaden.

Die Frage nach dem „Sitz der Seele" ist daher wirklich eine gegenstandslose Frage. Aber die Frage nach dem Sitz der geistigen Anlage des Menschen, die Frage, durch welche Organe sich das sinnliche Leben des Menschen bethätigt, die Frage nach dem Hauptsitz des vegetativen Lebens im Menschen, — diese Fragen haben Sinn, stehen mit der Natur des Menschen in vollem Einklang und können auch in völlig befriedigender Weise beantwortet werden.

Wie nun der Schöpfer Leib und Seele zu einer Wesenheit, zu einer ungetheilten Natur vereinigen konnte — das ist eine Frage, die bis jetzt die rechte Antwort noch nicht gefunden hat. Es liesse sich sogar der Beweis antreten, dass dieses Problem für den Menschen unlösbar ist. Jedenfalls aber ist diese Frage nicht identisch mit der Frage, wie der Seelenverkehr zwischen Leib und Seele zu erklären sei. In dieser zweiten Frage liegt vielmehr an sich schon — ähnlich wie in der Frage nach dem Sitz der Seele — ein Abweichen vom rechten Standpunkt. Die *unitas essentialis* der menschlichen Natur schliesst ja einen solchen Verkehr vollständig aus, wie wir gesehen. Im Menschen gibt es eben weder $a$ noch $b$, auch kein $a + b$, sondern nur das *unum essentiale C*, mit den beiden Anlagen $\alpha$ und $\beta$; zwischen diesen findet nun freilich ein Wechselverkehr statt, aber es ist kein Wechselverkehr zwischen Geist und Stoff, sondern zwischen zwei Anlagen einer und derselben Natur. Ein solcher Wechselverkehr ist, die Wesenseinheit einmal angenommen, einfach selbstverständlich. Aber das grosse Geheimniss besteht darin, wie die beiden Factoren $a$ und $b$ in einen einzigen ungetheilten Factor $C$ aufgehen konnten, der dadurch zum alleinigen Träger der diametral entgegengesetzten Eigenschaften beider Componenten und mithin ein wirkliches Mittelding zwischen Geist und Stoff wurde.[1]) — Es liegt ausserhalb des

[1]) Wir werden zum theil auf den Weg des Verständnisses geleitet, wenn wir festhalten, dass die Seele von Natur aus kein reiner Geist, dass sie eine *subst. incompleta quoad naturam* und für den Leib bestimmt ist. Sie muss

Bereiches unseres Vorwurfes, näher auf diesen Gegenstand einzugehen; wir haben denselben nur berührt, um gegen die oft vorkommende Identificirung der beiden obigen Fragen zu protestiren.

Ist es nun schwer, sich der Zudringlichkeit der Phantasie zu erwehren und die Wesenseinheit des Menschen consequent festzuhalten, so erntet man aber auch schönen Lohn, wenn man diese Schwierigkeiten mannhaft überwindet. Das Widersprechende, Ungereimte verschwindet, manches Complicirte vereinfacht sich, und manches Unverständliche wird verständlich. Welche Summe von Ungereimtheiten müssen nicht jene mit in den Kauf nehmen, welche die Seele zum einzigen wirklichen *Agens* im Menschen machen! Da sehen wir ein geistiges Wesen, das mehrere Jahre hindurch ganz zweckmässig wirkt, das mit grosser Weisheit die Glieder des Leibes bildet und vervollkommnet, ohne das mindeste Bewusstsein von sich und seinem Wirken zu haben, — also wie eine Somnambule! Und wenn nun das Gehirn, dessen Ausbildung die Seele geleitet hat in ihrem bewusstlosen Zustand, die entsprechende Vollendung erlangt hat, dann erwacht die weise Somnambule zum Bewusstsein! Von nun an wird aber das Wirken dieser Seele erst recht wunderbar. Denn auch jetzt, nach erwachtem Bewusstsein, ist dieses Wirken ein nur zum theil bewusstes, da manche Vorgänge des sensitiven und des vegetativen Lebens sich ihrem Blick vollständig entziehen; und doch leitet sie diese Vorgänge bis in's kleinste hinein! Sie wirkt also zur selben Stunde nach einer Seite hin mit Bewusstsein, nach der anderen als Somnambule! Noch mehr: Wenn der schwarze Schleier der Nacht die Erde bedeckt, und der sonst so gehorsame Diener der Seele, der Leib, den Dienst versagt, dann ist die Seele nicht nur zur Unthätigkeit verurtheilt bezüglich ihres Verkehrs nach aussen, sondern sie fällt dann selbst in einen völlig bewusstlosen Zustand. Aber, arme Seele, kommt dir denn nicht eine specifische Thätigkeit zu, die mit den Sinnen nichts zu thun hat? Sind Denken und Wollen nicht übersinnliche, vom Körper unabhängige Acte? Jetzt ginge das Denken ja noch viel besser, da die sinnliche Thätigkeit, sonst vielfach hemmend für dich, dir jetzt nicht mehr hinderlich sein kann! Sie weiss uns darauf keine Antwort zu geben, die arme Seele. Um ihre Verlegen-

---

daher auch von Natur aus ein gewisses Etwas haben, das sie zur *unio essentialis* mit dem Leibe befähigt. Worin aber dieses Etwas besteht, entzieht sich den Blicken der Philosophie.

heit zu verbergen, wird sie uns vielleicht sagen, dass sie in ihrem bewusstlosen Zustand ganz besonders für das vegetative Leben Sorge trage. — Ist das Alles nicht eine prächtige Unterlage zum reizendsten Ammenmärchen? Zu solchen Ungereimtheiten wird man aber gedrängt, wenn man eine den Leib belebende und im Leibe thätige geistige Substanz annimmt. Hält man dagegen, trotz Phantasie und Sprachgebrauch, unentwegt an dem Theorem der menschlichen Wesenseinheit fest, dann bekommt das Ganze ein vernünftiges Aussehen. Durch das von Gott in den menschlichen Samen geschaffene und mit dieser Materie zu einer ungetheilten Wesenheit vereinigte Lebensprincip kommt die menschliche Natur zustande, welche kein Geist, wohl aber der alleinige Träger aller Kräfte beider Componenten ist. Von nun an darf, eben der Einheit der Natur wegen, von Leib und Seele nicht mehr die Rede sein, sondern nur von der menschlichen Natur mit ihrer doppelten Anlage. Diese Natur entwickelt sich nun nach den vom Schöpfer gegebenen Gesetzen. Unter dem Einfluss der Lebenskraft, welche sie von der Seele erhielt, entfaltet die menschliche Natur zuerst ihre bildende Kraft und ihr vegetatives Leben; sind die betreffenden Organe des Menschen entsprechend ausgebildet, dann zeigt sich das sensitive Leben, und schliesslich, wenn das Gehirn, woran die geistige Thätigkeit des Menschen geknüpft ist, seine normale Ausbildung hat, dann bethätigt der Mensch seine geistige Anlage. Leben und Thätigkeit verdankt der Mensch der Seele, aber nicht diese ist Träger dieses Lebens und dieser Thätigkeit, sondern die menschliche Natur. Es ist der Mensch, welcher wächst, der Mensch, welcher sieht, hört, der Mensch, welcher zum Bewusstsein kommt und denkt. Es ist der Mensch, welcher schläft, welcher ohnmächtig und bewusstlos wird; es ist der Mensch, welcher wieder zum Bewusstsein kommt. — So wie zwischen der sinnlichen und der geistigen Anlage des Menschen ein Wechselverkehr stattfindet, so kann auch zwischen beiden ein Kampf eintreten. Der Mensch möchte bisweilen noch gerne seinen geistigen Beschäftigungen obliegen, aber seine Glieder sind müde, die Augen fallen zu, der Schlaf meldet sich; er kämpft dagegen, aber schliesslich muss er nachgeben. Kampf und Widerstand sind Beide getragen von einer und derselben Natur: es ist der Kampf zwischen zwei verschiedenen Anlagen der einen und ungetheilten Natur des Menschen. — So wird die Sache annehmbar. Freilich sind damit nicht alle Geheimnisse, welche die Entwicklung und Bethätigung der menschlichen Natur in sich schliesst, erklärt,

aber die Widersprüche verschwinden doch wenigstens; die consequente Durchführung eines wahren Satzes mag auf Geheimnisse stossen, zu Ungereimtheiten wird sie nie führen, und die Annahme von Geheimnissen entehrt nicht.

Ferner: In welch' furchtbare Verlegenheit kommen die Anhänger der oben erwähnten Ansicht, wenn es sich darum handelt, den eigentlichen Träger der sogen. Seelenkrankheiten, etwa der Verrücktheit, zu bezeichnen. Wollen sie consequent sein, so müssen sie sagen, dass die Seele, welche ja nach ihrer Ueberzeugung der Träger des vernünftigen Denkens ist, auch der wirkliche Träger des Wahnsinns, und somit selbst verrückt ist. Sie hüten sich aber wohl, in diesem Falle consequent zu sein, denn hier würde die Consequenz auf eine psychische Unmöglichkeit stossen: ein geistiges Wesen ist einer solchen Erkrankung nicht fähig. Wer ist also Träger des Wahnsinns? Die Philosophie muss diese Frage beantworten können. Auf dem Gebiete der sogen. Seelenkrankheiten gibt es gewiss noch manche Geheimnisse, aber bezüglich des Trägers dieser Krankheiten darf die Philosophie nicht im unklaren sein. Es ist nun vorerst interessant, dass manche Philosophen der erwähnten Art — darunter solche, die ein dreibändiges Lehrbuch der Philosophie geschrieben haben — diese Sache mit keiner Silbe berühren. Sie werden wissen, warum. Es ist ferner betrübend interessant, zu sehen, in welch' erbärmlicher Weise solche, die den Gegenstand behandeln, sich aus der Klemme herauszuhelfen suchen. Solche Erkrankungen, sagen sie, können offenbar keine Erkrankungen der Seele sein, da ein geistiges Wesen einer derartigen Erkrankung nicht fähig ist. Es ist ein abnormaler Zustand, welcher der Seele nur in Verbindung mit dem Leibe zukommt; es ist nur eine Störung der vernünftigen Seelenthätigkeit und diese Störung ist möglich, weil ja zuletzt das ganze bewusste Seelenleben an die Mitbethätigung des Gehirns geknüpft ist, und somit ein Leiden des letzteren das erstere mehr oder weniger in Mitleidenschaft zieht. — Das ist's, was diese Philosophen über den fraglichen Gegenstand sagen. Wer kann sich nun aber auf Grund einer solchen Darlegung einen auch nur annähernd klaren Begriff vom Träger der Seelenkrankheiten machen? Was sollen die Worte bedeuten, dass eine Erkrankung des Gehirns das bewusste Seelenleben in Mitleidenschaft zieht, oder dass die Verrücktheit ein Zustand ist, welcher der Seele nur in Verbindung mit dem Leibe zukommt? Will das sagen, dass infolge einer solchen Erkrankung des Gehirns die an sich vernünftig denkende Seele nun

gezwungen wird, Unsinn zu denken und hervorzubringen? Aber dann verliert sie ja ihre Freiheit, und zwar infolge der Erkrankung eines materiellen Organs! Wäre das nicht für die Seele die schlimmste Erkrankung? Uebrigens, wie kann durch das erkrankte Gehirn das bewusste Seelenleben in Mitleidenschaft gezogen werden, ohne dass die Trägerin dieses Lebens, die Seele, selbst in Mitleidenschaft gezogen wird und erkrankt? Wenn also ein Sinn in dieser Erklärung liegt, so kann es nur der sein, dass bei den Seelenkrankheiten die Seele wirklich erkrankt ist!

Und diese ganze fatale Verlegenheit muss für Alle kommen, welche die Seele zum eigentlichen Träger der geistigen Acte des Menschen machen. Die Frage nach dem Träger der Seelenkrankheiten ist ein wahrer Prüfstein, an dem der Psychologe erkennen kann, ob er im Laufe seiner Untersuchungen den rechten Begriff von der menschlichen Wesenseinheit festgehalten hat. Ist er diesem Begriff wirklich treu geblieben, dann macht ihm die Beantwortung der für Andere so heiklen Frage durchaus keine Schwierigkeit. Er hält einfach consequent an der einen Natur, dem einen Träger fest und sagt: Träger der sogen. Seelenkrankheiten ist die menschliche Natur. Er braucht sich nicht zu fürchten, consequent zu sein und den Träger des Wahnsinns mit dem Träger des vernünftigen Denkens zu identificiren. Eine Erkrankung des Menschen seiner geistigen Anlage nach ist nicht ein Ding der Unmöglichkeit wie es die Erkrankung eines geistigen Wesens ist, denn der Mensch ist kein Geist, sondern ein *animal* mit einer geistigen Anlage. Diese ist an ein lebendes leibliches Organ, das Gehirn, geknüpft. Vom normalen Zustand des belebten Gehirns hängt die normale Bethätigung des Menschen seiner geistigen Anlage nach ab, und ein abnormer Zustand dieses Organs bewirkt eine Abnormität in der geistigen Thätigkeit des Menschen. Träger der Geisteskrankheiten ist daher die ungetheilte menschliche Natur *C* ihrer geistigen Anlage nach, gerade wie dieselbe Natur ihrer leiblichen Anlage nach Träger der Lahmheit, Blindheit und Taubheit ist.

In ähnlicher Weise werden manche Dinge sich klären, wenn man den rechten Begriff von der Einheit der menschlichen Natur festhält. Da fällt uns eben wieder die sinnliche Empfindung ein. In welche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln sich auf diesem Gebiete jene, welche die Seele zu einem *Agens* im Leibe machen! Da ist's natürlich die Seele, die empfindet, und da sie nicht unmittelbar empfinden kann, so muss ein Vermittler gefunden werden. Ein solches

*medium* soll nun der sogen. Reiz, die Reizung eines Empfindungsnerves, sein. „Durch den Nervenreiz wird die Seele bewegt, oder vielmehr sie bewegt und bestimmt sich selbst infolge des Nervenreizes." Wie viel Unvernunft liegt nicht schon in diesen wenigen Worten, die wir einem Autor entnommen haben, der den einseitigen Dualismus scharf bekämpft! Wenn der Reiz den Vermittler spielen soll, wer ist dann Träger dieses Reizes, wer ist Träger dieser „Reizung eines Empfindungsnerves"? Ist etwa der Leib, der Stoff allein dieser Träger? Sodann: Was sollen die Worte bedeuten „die Seele bewegt und bestimmt sich selbst infolge des Nervenreizes"? Will das sagen — und der Satz kann kaum einen anderen Sinn haben —, dass der Nervenreiz, der angenommene Vermittler, eigentlich keinen Eindruck auf die Seele machen kann, dass diese jedoch, inanbetracht des guten Willens dieses ohnmächtigen Vermittlers, nun selbst thut, was dieser hätte thun sollen? Aber dann empfindet die Seele ja nicht, sie thut blos, als ob sie empfände, oder gibt sich im besten Falle eine diesbezügliche Autosuggestion! — Von verschiedenen Autoren, welche in der Metaphysik die Wesenseinheit des Menschen in schärfster Weise betonen, wird das erste Geschehen im Process der sinnlichen Empfindung eine *impressio mere materialis* genannt. Wer ist Träger dieser sog. *impressio mere materialis*? Kann es im lebenden Menschen überhaupt ein solches rein materielles Geschehen geben? So sieht man denn, wie solche Philosophen gleich beim Betreten dieses Gebietes auf Irrwege gerathen; kein Wunder, wenn sie sich beim weiteren Vordringen immer mehr verirren.

Halten wir nun aber den Begriff von der Wesenseinheit des Menschen voll und ganz fest, und wir werden erstaunt sein, mit welcher Sicherheit wir uns in den Hauptgängen dieses Gebietes zurechtfinden. Aus diesem Begriff folgt nämlich vorerst mit mathematischer Nothwendigkeit, dass weder *a* noch *b*, sondern die ungetheilte menschliche Natur *C*, ihrer leiblichen Anlage nach Träger der sinnlichen Empfindung ist. Da nun aber der Mensch, der genannten Anlage nach, durchaus keiner Vermittlung bedarf, um von der Aussenwelt Eindrücke zu empfangen, so folgt zweitens, dass die äussere sinnliche Empfindung ein unmittelbares Geschehen ist; und daraus fliesst nun drittens das ebenso befriedigende als überraschende Corollar, dass das erste Geschehen in diesem Process, der sog. Reiz, die sog. *impressio materialis*, dass gerade dies die eigentliche äussere sinnliche Empfindung ist. Denn dieses Geschehen ist

ein von der menschlichen Natur ihrer sinnlichen Anlage nach getragenes Geschehen, und dies ist ebenso gewiss die sinnliche Empfindung im philosophischen Sinne, als es unmöglich ist, diesem Geschehen einen anderen Namen zu geben. Es folgt viertens, dass Empfindung und bewusste Empfindung zwei verschiedene Dinge sind. An und für sich hat die Empfindung mit dem Bewusstsein nichts zu thun. Sie ist ein Geschehen, das in der sinnlichen Anlage des Menschen vor sich geht und somit auch nur das sinnliche Leben zu seiner Realisirung verlangt. Das Kind im Mutterschoosse kann diese Empfindung haben, weil es ein lebendes, sinnbegabtes Wesen ist. Aus demselben Grunde kann auch der festschlafende, narkotisirte Mensch dergleichen Empfindungen haben; denn ein Händedruck, den ein solcher Mensch in seinem bewusstlosen Zustand empfängt, ist für denselben kein rein materielles, sondern ein von der Natur des lebenden Menschen getragenes Geschehen.

Der Schöpfer hätte nun mit der sinnlichen Empfindung sofort auch das Bewusstsein verbinden können; er hat das aber in seiner Weisheit nicht gethan, sondern das Bewusstsein an dasselbe Organ geknüpft, welches er als Sitz der geistigen Anlage des Menschen bestimmt hat. Soll daher die Empfindung eine bewusste werden, so muss eine Ueberleitung in's Gehirn stattfinden. Diese Vermittlung, welche bekanntlich von den Empfindungsnerven übernommen wird, ist mit der Wesenseinheit des Menschen völlig vereinbar; denn es ist nicht eine Ueberleitung der sinnlichen Empfindung in die Seele, sondern eine Uebermittlung der Empfindung des Menschen in's Bewusstsein des Menschen. Sämmtliche Vorgänge: Empfindung, Ueberleitung in's Bewusstsein und Act des Bewusstseins sind von einer und derselben Natur getragen. Befindet sich an der Empfindungsstelle kein Nerv zur Uebermittlung der Empfindung, so bleibt diese eine unbewusste, aber vorhanden ist sie jedenfalls. Es trifft dieses bei vielen inneren sinnlichen Empfindungen zu. Alles Geschehen im lebenden Menschen seiner leiblichen Anlage nach ist sinnliche Empfindung; alle Vorgänge des vegetativen Lebens, von denen so manche sich unserem Bewusstsein entziehen, sind sinnliche Empfindungen im vollen Sinne des Wortes, denn es sind Vorgänge, die ebensowohl von der menschlichen Natur getragen werden, wie ein bewusster Blick oder ein beabsichtigter Stoss.

Beachten wir denn jetzt, wie schön und natürlich sich die Verbindung des geistig angelegten Menschen mit der Aussenwelt erklärt.

Wer annimmt, dass der lebende Mensch aus Leib und Seele besteht, und dann erklären will, wie die Seele vermittels des Körpers mit der Welt in Verbindung tritt, nimmt vorerst etwas an, was gegen die menschliche Wesenseinheit ist, und versucht dann, etwas zu erklären, was er nicht erklären kann. Halten wir aber an der Einheit der menschlichen Natur fest, dann wird Alles harmonisch. Auch wir sagen, dass der Mensch seiner geistigen Anlage nach nicht direct mit der Welt in Verbindung treten kann, aber direct tritt er in diese Verbindung durch seine sinnliche Anlage und diese bildet die Vermittlung. Die Empfindung wird übergeleitet in's Bewusstsein des Menschen, und dann kann die geistige Anlage, die ja in demselben Organ ihren Sitz hat, wie das Bewusstsein, ihr reiches Wirken entfalten. Wir haben nicht Leib und Seele, Geist und Stoff, zwischen welchen eine Vermittlung stattfinden soll, sondern wir haben zwei Anlagen einer und derselben Natur, und so kann man sagen, dass der Mensch direct mit der Aussenwelt in Verbindung tritt.

(Schluss folgt.)

# Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles.

Von Pfarrer Dr. E. Rolfes in Dottendorf bei Bonn.

1. Wenn man die Frage aufwirft, in welcher Weise die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus reinen Vernunftgründen, abgesehen von den Aussprüchen der Offenbarung, glaubhaft gemacht werden könne, so liegt es nahe, nach den einschlägigen Beweisgründen der griechischen Philosophie Umschau zu halten. Denn diese Philosophie gilt als klassisches Vorbild der vernünftigen Forschung, und besonders die christliche Philosophie hat in ihr immer eine Bahnbrecherin auf den verschlungenen und dunkeln Pfaden des höhern Denkens anerkannt. Es ist aber auch eine geschichtliche Thatsache, dass gerade die Unsterblichkeit von Plato und Aristoteles mit grosser Sorgfalt behandelt worden ist. Sie steht bei ihnen im Vordergrunde des Interesses. Plato hat ihr eine seiner schönsten Schriften, den *Phaedon,* gewidmet, und auch Aristoteles verwendet auf sie seinen ganzen Scharfsinn, und der Beweis der Unsterblichkeit stellt in seiner Schrift über die Seele die höchste Höhe dar, zu welcher die Erörterung sich erhebt.

Es empfiehlt sich also, die Wege zu beschreiben, auf denen Plato und Aristoteles die Unsterblichkeit unserer Seele begründen. Diese Aufgabe ist um so lohnender, da die Beweisführung der beiden Philosophen nicht der Schwierigkeiten ermangelt und auch vielfach beanstandet worden ist. Vielleicht gelingt es uns, über einige Punkte, die bisher weniger richtig verstanden worden sind, etwas mehr Licht zu verbreiten. Jedenfalls soll unsere Darstellung auch die wahren Beweise der Unsterblichkeit ersichtlich machen und möchte demnach auch als ein kleiner Beitrag zur christlichen Anthropologie angesehen werden.

Man muss zwei Arten von Vernunftbeweisen für die Unsterblichkeit unterscheiden. Die eine zieht die Vorsehung Gottes in ihre Erwägung mit herein, die andere lässt sie ausser Acht und betrachtet nur die Natur der Seele als eines vernünftigen Wesens, um

aus ihr zu folgern, dass sie dem Tode nicht unterworfen sein könne. So erwägt die eine z. B., dass die Seele Ewiges und Vollkommenes erkenne und demnach auch von Natur nach dessen Besitz begehre. Da sie nun hinieden soweit nicht gelangen kann, so folgert man, dass es im Jenseits geschehen müsse, da das natürliche Verlangen nicht eitel sein und nicht unerfüllt bleiben kann. Oder man erwägt, dass der Mensch für den Gebrauch seiner Freiheit dem gerechten Gott Rechenschaft schuldet, dass die vollkommene Vergeltung erfahrungsmässig in diesem Leben sich nicht findet, und dass es demnach ein jenseitiges Dasein für die Seele geben muss, in welchem der Ausgleich stattfindet. Solcher Art sind die Beweise nicht, die uns gegenwärtig beschäftigen werden. Derartige Beweise sind ohne Zweifel vollgültig, aber sie sind philosophisch nicht so bedeutsam, wie diejenigen, die sich ausschliesslich an die Thätigkeit und das Leben der Seele halten und dessen Erhabenheit über die ganze Natur mit ihren schaffenden und zerstörenden Kräften ins Licht stellen. Das sind die Beweise, an denen der *Phaedon* des Plato und die Schrift des Aristoteles über die Seele sich versuchen. Ob und wie weit von den genannten Philosophen auch jene anderen Argumente verwandt werden, lassen wir hier ausser Betracht.

## I.

2. Bevor wir an die Argumente des *Phaedon* herantreten, wird es gut sein, an einige Eigenthümlichkeiten der platonischen Darstellung und Beweisführung zu erinnern. Was die Darstellung betrifft, so verschmäht Plato die schulgerechte, trockene und nüchterne Form der gewöhnlichen wissenschaftlichen Mittheilung. Seine Sätze trägt er nicht als fertige Lehre vor, sondern lässt verschiedene Personen über die philosophischen Stoffe sich besprechen und die gesuchte Wahrheit schrittweise in Rede und Gegenrede finden. Dabei ist die Unterredung mit Handlung verbunden. Die Lage, in der sich die Personen des Gesprächs befinden, ihr Verhalten bei der Unterhaltung, ihre ganze geistige Physiognomie kommen zur Darstellung und sind für den Sinn und Inhalt des Dialogs und das Verständniss der Lehre bedeutsam. Die Beweise sodann, deren sich Plato zu bedienen pflegt, sind mehr, nach Art mancher Gemälde, in grossen Zügen hingeworfen, als im einzelnen mit Sorgfalt ausgeführt. Besonders auffallend ist noch, dass er sich gern auf Mythen, auf vorgebliche heilige und priesterliche Ueberlieferungen beruft. Unter diesen nimmt die Lehre

von dem vorleiblichen Dasein der Seelen und der Seelenwanderung die erste Stelle ein. Alle diese Eigenthümlichkeiten der platonischen Schriften kehren im *Phaedon* wieder, ja, treten hier besonders hervor.

Die Umstände, unter denen das mit dem Namen *Phaedon* bezeichnete Gespräch stattfindet, sind diese. Sokrates sitzt zum Tode verurtheilt im Kerker und soll am Abend den Giftbecher trinken. Er empfängt den Besuch seiner Freunde, unter diesen auch des Phaedon, und redet mit ihnen von seinen Hoffnungen auf das Jenseits. Der Weise, so erklärt er, fürchtet den Tod nicht. Denn der Tod ist nur die Trennung der Seele vom Leibe, und der Weise ist sozusagen durch sein ganzes Leben darauf bedacht, dass diese Trennung und Sonderung in ihm verwirklicht werde. Denn was ist der Verzicht auf sichtbare Güter und sinnliche Genüsse, den der Philosoph übt, anders als eine Loslösung der Seele vom Körperlichen und Sichtbaren? Und was ist beim Suchen nach Erkenntniss die Abkehr von dem trügerischen Schein der Sinnenwelt und die Hinwendung zu der unsichtbaren Wahrheit? Ist es nicht auch ein Streben, die Seele vom Leibe und den Wahrnehmungen der leiblichen Sinne zu sondern und so gewissermaassen zu sterben? Was also der Philosoph im Leben gesucht hat, wie sollte er zagen und nicht vielmehr guten Muthes sein, wenn er es im Tode vollkommen erreicht? Diese Aeusserungen des Sokrates veranlassen seine Freunde, ihn um die Darlegung der Gründe zu bitten, worauf sein Glaube an die jenseitige Fortdauer und Glückseligkeit sich stütze. So versteht er sich dazu, mit ihnen die Beweise für die Unsterblichkeit zu besprechen. Er thut dies in überzeugender Weise. Darum kann er sich auch eines Lächelns nicht erwehren, da Kriton, einer der Anwesenden, am Schluss des Gespräches ihn fragt, wie man ihn begraben solle.

„O Männer," spricht er, „ich überzeuge den Kriton nicht von dem Unterschied zwischen mir, dem Sokrates hier, der jetzt disputirt und philosophirt, und demjenigen, den er in kurzem als Leichnam sehen wird. Darum fragt er mich, wie er mich begraben soll. Worüber ich aber so viel geredet habe, dass ich nicht mehr bei euch bleiben werde, wenn ich das Gift getrunken habe, sondern hinübergehen werde zum Ort der Seligkeit, das scheine ich ihm nur so des Trostes halber vorgebracht zu haben."

Nachdem er dann das Gift genommen hat, und sein Körper auf das Lager hingestreckt, schon kalt und steif geworden, öffnet er noch einmal seinen Mund, um dem Gefühl der Erlösung Ausdruck zu geben, das ihn erfüllt.

„O Kriton," spricht er, „wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig; gebt ihn und vergesst es nicht."

Er will sagen: jetzt erst werde ich gesund, da ich den Leib verlasse; so erstattet denn dem Schutzherrn der Heilkunst den schuldigen Dank für mich.

Wer sieht nicht, dass diese ganze Handlung, die das Gespräch umrahmt, dessen Zweck in wirksamster Weise unterstützt? Sie muss selbst zum Zeugniss der Unsterblichkeit werden. Der Philosoph, der sterbend keine Furcht hat, dessen Seele über die Schrecken des Todes erhaben ist, der, wo die irdische Welt vor ihm versinkt, ruhig und voll Hoffnung auf die jenseitige hinschaut, ist er nicht ein lebendiger Beweis dafür, dass die Seele grösser ist als diese Welt, dass das Gesetz der Vergänglichkeit sie nicht berührt, dass jenes Spiel des Entstehens und Vergehens, worin sich die ganze Natur bewegt, an ihr seine Grenze findet?

3. Doch welches sind nun die Beweise, die in der Unterredung selber vorgebracht werden?

Man gibt die Zahl derselben auf vier an, kann sie aber auf drei zurückführen. Von diesen dreien schliesst der erste von dem vorleiblichen Sein der Seelen auf ihr nachleibliches Sein, der zweite aus der Erkenntniss der unwandelbaren Wahrheit auf das unwandelbare oder unvergängliche Sein der erkennenden Seele, der dritte aus der nothwendigen Verbindung von Seele und Leben auf die Unmöglichkeit, dass die Seele jemals des Lebens beraubt werde. Man sieht, dass der erste Beweis auf einer falschen Voraussetzung beruht und darum ungültig ist. Der dritte soll nur erhärten, dass in der Seele selbst kein Moment der Zerstörung und des Untergangs vorhanden ist. Wenigstens kann ihm thatsächlich eine weitere Beweiskraft nicht zugestanden werden. Es wird also alles darauf ankommen, ob der zweite Beweis zu recht besteht.

Wie dem sei, wird sich uns an seinem Orte ergeben. Wir wollen die ganze platonische Beweisführung für die Unsterblichkeit nunmehr im einzelnen durchgehen, um sowohl über den zweiten Beweis ins klare zu kommen, als auch unser Urtheil über die beiden andern Beweise zu rechtfertigen.

Da die Mitunterredner des Sokrates den Zweifel mancher Geister an der Fortdauer der Seele in die Worte gefasst haben, sie dürfe

nach dem Tode wohl nirgends mehr sein [1]), so spricht Sokrates zuerst von dem Ort der abgeschiedenen Seelen.

„Es gibt einen alten Spruch," so beginnt er, „dass die Seelen der Menschen, wenn sie gestorben sind, von hier angelangt, in dem Todtenreich, im Hades, sind und später wieder hierher zurückkehren und aus den Todten entstehen. Und wenn es so ist, dass aus den Todten wieder Lebende werden, befänden sich da nicht unsere Seelen dabei?" [2])

Mit diesem letzten Satz hat Sokrates die Richtung angegeben, in welcher seine Beweisführung sich zunächst bewegen wird. Er will zeigen, dass die Lebendigen aus den Todten entstehen, wie überhaupt alles aus Gegensätzen wird [3]), Warmes aus Kaltem, Grosses aus Kleinem, aus einem Schlafenden ein Wachender.[4]) Entstehen aber die Lebendigen wirklich aus den Todten, so soll bewiesen sein, zunächst, dass die Seelen vor der Geburt da waren, dann aber auch, dass sie nach dem Tode fortleben werden.[5]) Konnten sie doch nur so in's Todtenreich kommen, wenn sie vorher ihren Leib verlassen hatten, und wenn sie es nach einem einmaligen Tode gethan, warum nicht auch nach einem zweiten und dritten und öfteren?

Es bedarf keines vielen Nachdenkens um einzusehen, wie diese ganze Schlussreihe auf der feststehenden Voraussetzung ruht, dass keine neuen Seelen entstehen, sondern nur die einmal vorhandenen immer wieder in neue Körper wandern. Die angestellte Erwägung von dem Werden aus Gegensätzen beweist eher, dass die Seele vorher nicht war, als dass sie war. Das Leben wird aus dem Tode, was heisst das anders, als dass der bis dahin todte Stoff lebendig wird? Was vorher nicht Pflanze war, wird Pflanze, in dem organisirten Stoff tritt ein früher nicht vorhandenes Lebensprincip, eine Seele auf. Ebenso ist es mit dem Thier, und ebenso mit dem Menschen, nur dass hier die vernünftige Seele sich nicht aus den im Stoff ruhenden Keimen und Anlagen entwickeln kann, sondern eine Entstehung durch höhere Macht erfordert. Ruft diese Macht jede Seele nun bei der Entstehung des Menschen hervor, so fällt die ganze angewandte Beweisführung. Nur in der Voraussetzung, dass die Seelen schon da sind, und keine neuen entstehen, ist sie rechtsbeständig. Dass Plato diesen Stand der Dinge bestritten hätte, nehmen wir nicht im entferntesten an. Er glaubt aber hier die Präexistenz der Seelen und zwar aller vernünftigen Seelen voraussetzen zu sollen, und der Beweis, den er gegenwärtig dennoch bringt,

---

[1]) 70 *A*. — [2]) 70 *C D*. — [3]) 70 *E D*. — [4]) 71 *D*. — [5]) 77 *C*.

soll, so meinen wir, nur Angemessenheitsbeweis sein, soll die Uebereinstimmung der Voraussetzung mit einem sichern und anerkannten Satz aus dem Gebiet des natürlichen Werdens ins Licht stellen. Verfiele der grosse Denker ja sonst auch dem Vorwurf eitler Sophisterei und Wortverdrehung. Das Lebendige entsteht nämlich aus Todtem, nicht aber die Lebendigen aus den Todten, d. h. jenen Todten, an die Plato denkt, den Seelen der Abgestorbenen im Jenseits.

4. Noch einen zweiten, dem vorigen ähnlichen Beweis für die Präexistenz führt Plato, einen Beweis nämlich, der wieder eine unbewiesene und selbstgemachte Voraussetzung enthält und darum offenbar an sich keinerlei Tragkraft besitzt. Gäbe es keinen Kreislauf des Werdens und des Vergehens, würde nicht, wie Todtes aus Lebendem, so auch umgekehrt Lebendes aus Todtem, und käme demnach nicht auch die Seele des Neugeborenen aus dem Todtenreiche, so müsste zuletzt jegliches Leben und jegliche Bewegung aufhören, und alles in Schlaf und Tod versinken. Denn der ganze vorhandene Vorrath an Leben müsste einmal erschöpft werden.[1]) Offenbar gilt auch diese Erwägung nur dann, wenn keine Neuschaffung und Neuentstehung der Seelen stattfindet, sondern nur eine schon vorhandene Seele in den Menschenleib einzieht.

Wenn aber Plato bisher noch keinen ernstlichen Beweis für ein früheres Dasein der Seelen unternommen hat, so dürfen wir darum nicht glauben, dass er ein solches Dasein willkürlich annimmt oder es überhaupt ohne tiefere Begründung lässt. Vielmehr muss Sokrates, durch welchen er redet, gleich im weiteren Verlaufe des Dialoges einen beachtenswerthen Versuch machen, die Präexistenz wirklich zu beweisen. Man hat diesen Begründungsversuch auch als eigenen Beweis für die Unsterblichkeit gezählt, und erhält so statt dreier vier Beweise. Alles Lernen soll nämlich Erinnerung, nicht erstmalige Erwerbung der Erkenntniss sein, Erinnerung an das Wissen, welches die Seele im früheren Leben erworben hat.[2]) Diese platonische Conception von der Natur und Herkunft der Wissenschaft ist an sich bedeutungsvoll genug, um hier mit einigen Worten besprochen zu werden, sie kann aber auch zum Beleg dafür dienen, dass Plato nicht willkürlich und leichtfertig seinen ersten Unsterblichkeitsbeweis so gefasst hat, wie er vor uns liegt. Welche Einflüsse, Gründe und Erwägungen insgesammt wirksam waren, um unsern Philosophen zur

---

[1]) 72 *B—E.* — [2]) 72 *E.*

Annahme der Präexistenz und der Wanderungen der Seele zu vermögen, wissen wir nicht, aber jedenfalls ist das Argument aus der Natur der Erkenntniss, wenn auch in der Anwendung verfehlt, von der Art, dass es dem Scharfsinn und Tiefblick Plato's zur Ehre gereicht, ja, ein unverwelkliches Blatt in seinem Ruhmeskranz bedeutet.

## II.

5. Was ist Wissenschaft? — das ist die Frage, die Plato zu beantworten unternimmt[1]), um den grundlegenden Unterschied zwischen der höheren und der niederen Erkenntniss in's Licht zu stellen, jener sinnlichen Erkenntniss, die auch dem Thiere eigen ist, und der geistigen, die das Vorrecht des Menschen ausmacht. Die sinnliche Erkenntniss oder die Wahrnehmung geht auf das Einzelne und Zufällige, die geistige oder die Verstandeserkenntniss dagegen auf das Allgemeine und Nothwendige. Mit den Sinnen nehme ich den Baum vor mir wahr, sehe da etwas, was oben grün, unten am Stamm grau ist, oben in's breite, unten in die Länge geht, fühle die Härte des Stammes, rieche den Wohlgeruch der Blüthen. Mit dem Verstande aber erkenne ich nicht blos, dass ich da eine Pflanze, ein vegetativ Belebtes, eine Substanz vor mir habe, was alles nur Begriffe sind, sondern ich verknüpfe auch die Begriffe in Urtheile, die den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. So sage ich z. B.: der Baum hat ein höheres Sein als der Stein und ein niedrigeres als das Thier. Was ich an dem Baume sehe, ist zufällig und ist etwas Besonderes und Einzelnes; es ist zufällig, dass er gerade so aussieht, und was ich sehe, ist dieses einzelne und bestimmte Grüne, dieses einzelne und bestimmte Graue, nicht die Farbe im allgemeinen. Was ich aber über den Baum urtheile, dass er der Stufe des Seins nach zwischen Stein und Thier in der Mitte steht, das gilt nothwendig und gilt immer.

Es ist das Verdienst Plato's, auf die Eigenthümlichkeit des Denkobjectes, auf den idealen Inhalt unserer höheren Erkenntniss mit einem Nachdruck, wie vor ihm keiner, so weit wir wissen, hingewiesen zu haben. Er ist durch die scharfe Unterscheidung dessen, was wir wahrnehmen, und dessen, was wir denken, der Vater der idealen Weltauffassung geworden. Nun aber knüpft sich unmittelbar an diese Unterscheidung eine Schwierigkeit,

[1]) *Theatet.* 146 *C.*

bei deren Lösung Plato nicht ganz frei von Irrthum geblieben ist. Woher empfangen wir die Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen? Sie muss doch von einem Objecte kommen; denn eine Erkenntniss, der ausser dem Erkennenden nichts entspricht, ist subjectiv und schwebt in der Luft. Die sinnlichen Objecte, die allein wir unmittelbar erkennen, können die Gedanken nicht erzeugen. Sie rufen die Wahrnehmung hervor, die nichts Allgemeines und Nothwendiges erreicht. Ausserdem hat ein sinnliches Ding keinen directen Einfluss auf die denkende Seele, die geistig ist. Wo ist also das Object, das so im geistigen oder gedanklichen Bereiche der erkennenden Seele gegenübersteht, wie die körperlichen Dinge im sinnlichen Bereiche? Plato beantwortete diese Frage durch die Aufstellung der Ideenlehre. Durch die Ideen soll die geistige Erkenntniss und somit die eigentliche Erkenntniss der Wahrheit im Gegensatz zur blosen Wahrnehmung durch die Sinne vermittelt werden. Die Seele hat in einem früheren Leben die Ideen geschaut und wird im gegenwärtigen Leben durch die sinnlichen Dinge, die ein Abbild der Ideen sind, an dieselben wieder erinnert. Sie ist eben hier so im Sinnlichen befangen, dass sie ohne den Besitz der Erkenntniss aus einer bessern Zeit gar nicht zum thatsächlichen Wissen gelangen kann.

Wir wollen uns hier auf die Frage nicht einlassen, wie Plato sich die Ideen dachte, ob als wirkliche Einzelexistenzen, wie man vielfach behauptet, oder als schöpferische, göttliche Gedanken. Wir haben diese schwierige Frage im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, auf das wir verweisen, eingehend behandelt[1]), und uns entschieden für die letztere Meinung ausgesprochen. Wir müssen an dieser Meinung auch jetzt noch mit der gleichen Entschiedenheit festhalten, bis bessere Gründe für das Gegentheil beigebracht werden. Indessen worauf es gegenwärtig ankommt, ist dies, dass die irrige Meinung Plato's von einem früheren Schauen der Ideen durch die grosse und vollständig vielleicht kaum lösbare Schwierigkeit von der Entstehung unserer allgemeinen Begriffe veranlasst war. So ist es denn auch erklärlich und entschuldbar, dass er in seinem Beweise der Unsterblichkeit von der irrigen Voraussetzung, der er nun einmal zugethan war, Gebrauch machte.

6. Sehen wir jetzt noch kurz, wie er im *Phaedon* die Vorstellung von dem Lernen als Erinnerung begründet. Die Erwägungen, die

[1]) 1900 S. 221 ff., S. 404 ff.; 1901 S. 161 ff.; 1902 S. 10 ff.

er zu diesem Zwecke anstellt, dienen unserm Urtheil über das leitende Motiv der Präexistenzlehre zur Bestätigung.

Es kommt vor, so führt Sokrates aus, dass man bei einer Wahrnehmung ausser dem, was man gerade sieht oder hört, sich noch etwas anderes vorstellt, wovon die Erkenntniss nicht dieselbe, sondern eine andere ist. So sieht man z. B. eine Leier und erinnert sich bei ihrem Anblick an den Freund, dem sie gehört. Bisweilen ist es Aehnliches, woran man sich erinnert, wie wenn man durch das Bild an das Original erinnert wird, bisweilen Unähnliches, wie wenn man einen von zwei Freunden gemalt sieht und dabei des andern gedenkt. Dasjenige nun, woran man sich erinnert, ohne es wahrzunehmen, muss man ohne Zweifel von früher kennen. Wenn man nun z. B. zwei Stücke Holz von gleicher Länge sieht, so ist es offenbar unmöglich, sie als gleich zu erkennen, ohne dass man den Begriff der Gleichheit hat. Der Begriff oder die Idee der Gleichheit an sich kann mir aber nicht von dem Holze kommen. Gleiche Hölzer und das Gleiche an sich sind ganz etwas anderes. Ist ja doch dasselbe Holz, das ich im Vergleich zu einem zweiten Holz gleich nenne, im Vergleich zu einem dritten ungleich. Das Gleiche an sich aber oder die Gleichheit selbst ist niemals ungleich. Mag man also gleiche Dinge dem Gleichen an sich ähnlich oder unähnlich nennen — sind sie ja beides —, so sind sie doch nie dasselbe mit ihm. Wenn ich demnach bei ihrem Anblick zur Vorstellung der Gleichheit geführt werde, so muss ich diese Vorstellung schon früher erworben haben und werde jetzt nur an sie erinnert. Meine Seele muss also, bevor das Leben der Wahrnehmung in ihr begann, d. h. vor der Geburt, schon dagewesen sein und das Wissen erworben haben.[1])

Es wird nicht nöthig sein besonders zu bemerken, dass das Gleiche an sich hier als Beispiel für die Ideen überhaupt steht. Auch der Unterschied zwischen dem Denk- und dem Wahrnehmungsinhalt ist in diesen Ausführungen so klar hervorgehoben und so bestimmt als Beweis für eine frühere Anschauung der Wahrheit verwandt, dass wir darüber nichts weiteres zu sagen brauchen.

## III.

7. Wir wollen jetzt dem *Phaedon* in seinen Erörterungen weiter folgen. Die Gründe, die Sokrates für die Unsterblichkeit vorgetragen hat, haben ihren Eindruck auf die anwesenden Freunde nicht ver-

[1]) 73 *C*—75 *C*.

fehlt. Zwar glauben sie ihm entgegenhalten zu dürfen, dass er bis jetzt eher das Dasein der Seele vor der Geburt als ihre Fortdauer nach dem Tode bewiesen habe. Aber er erwiedert, von seinem Standpunkte aus mit Recht, es sei auch jetzt schon ihre jenseitige Fortdauer dargethan. Denn wenn die Lebenden nicht anders als aus den Todten entständen, so müsse die Seele nach dem Tode offenbar ihr Dasein behalten, um für eine zweite Geburt vorhanden zu sein. Indessen, so fügt er ironisch bei, schienen seine Mitunterredner die Behauptung von der Fortdauer der Seele noch weiter untersuchen zu wollen und wirklich wie Kinder in Angst zu sein, die Seele möge bei ihrem Ausgang aus dem Leibe vom Winde ausgeblasen und verweht werden, besonders wenn einer zufällig nicht bei stiller Luft, sondern bei einem grossen Sturm von hinnen gehe. Er wolle ihnen also zu Willen sein und die jenseitige Fortdauer der Seele noch weiter begründen. Und so geht er daran, den zweiten Hauptbeweis für die Unsterblichkeit zu erörtern.

Die Seele hat nicht die Beschaffenheit der Dinge, die zerstieben und verwesen. Sie ist wandellos wie die Ideen, die das Feld ihrer Erkenntniss bilden. Die Ideen sind die Begriffe, die wir angeben auf die Frage, was ein Ding ist. Dieselben verhalten sich immer gleichmässig, nicht bald so bald anders. Der Begriff der Gleichheit, der Schönheit und alles dessen, was wirklich ist, erleidet niemals eine Veränderung, er bleibt immer derselbe. Dagegen die vielen gleichen, die vielen schönen Dinge, wie Menschen, Rosse, Gewänder, sind beständigem Wechsel unterworfen. Hier bleibt das Einzelne sich weder selbst gleich, noch den Dingen derselben Art. Gleichzeitig sind diese Dinge als Inhalt der Erscheinungswelt sichtbar, d. h. überhaupt den Sinnen zugänglich, die Ideen aber unsichtbar. Nun leuchtet es ohne weiteres ein, dass unser Leib mehr den sichtbaren, unsere Seele aber den unsichtbaren Dingen ähnlich ist.[1]) Wenn nun die Seele durch den Leib, d. h. durch die Sinne, etwas betrachten will, so wird sie durch denselben zum Wandelbaren hingezogen und fängt selbst an, hin und her zu irren und gleichsam wie trunken zu taumeln, eben infolge der Berührung mit dem, was sich gerade so verhält. Wenn sie aber rein für sich der Betrachtung obliegt, so geht sie auf das Reine, immer Seiende, Unsterbliche und Wandelbare, hält sich wie ihm verwandt immer zu ihm und bleibt ihm gegenüber sich allezeit

[1]) 78 *B*–79 *C*.

gleich, weil sie eben mit so Geartetem in Berührung kommt, und dieser ihr Zustand heisst vernünftige Einsicht. Wem also wird die Seele ähnlicher und verwandter sein? Offenbar in allem und jedem demjenigen, was sich immer gleichmässig verhält, nicht dem, was immer wechselt.[1]) Ist dem aber so, so mag es dem Leibe immerhin angemessen sein, sich bald aufzulösen, die Seele hingegen wird entweder ganz und gar unauflöslich sein, oder doch diesem Vorzuge nahe kommen.[2])

8. Dieses Schlussverfahren soll zeigen, dass die Seele, wenn sie denkend rein für sich thätig ist und so ihre eigentliche Natur offenbart, beständig und wandellos erscheint, dagegen unbeständig und veränderlich, wenn sie durch den Leib sinnlich wahrnimmt. Daraus soll folgen, dass sie an sich entweder vollständig oder doch nahezu unvergänglich ist. Lassen wir diese letztere auffallende Beschränkung für jetzt ausser Acht — wir kommen auf sie weiter unten zurück —, und suchen wir uns über die Gültigkeit der Schlussfolgerung ein Urtheil zu bilden.

Es wird darauf ankommen, ob die Wandellosigkeit der Seele regelmässig bewiesen sei. Dass das Wandellose, wenn irgend etwas, den Anspruch hat, unvergänglich zu sein, gelte als ausgemacht. Die vernünftige Seele soll also darum wandellos sein, weil ihr Object, die Wahrheit, es ist. Das Object der Sinne, das Körperliche und Sichtbare, bleibt sich nie gleich. Darum ist auch die Wahrnehmung sich nicht gleich. Dasselbe Ding ist jetzt warm, jetzt kalt, und entsprechend ändert sich die Empfindung. Sokrates sitzt jetzt, gleich steht er. Ich kann also nie mit Bestimmtheit sagen, dass er sitzt oder steht. Denn zwischen Sokrates und seiner körperlichen Stellung oder Lage besteht kein nothwendiger, sondern blos ein zufälliger Zusammenhang. Dagegen ist dieser Zusammenhang vorhanden bei den Sätzen, die sich um die Begriffe bewegen, d. h: ihr gegenseitiges Verhältniss ausdrücken, z. B. wenn ich sage: zwei mal zwei ist vier. Solche Sätze sind immer wahr, und darum ist auch die Vorstellung von ihnen in der Seele immer dieselbe. Ist dieses nun schon die Wandellosigkeit, aus der unmittelbar die Unvergänglichkeit folgen soll? Nicht doch.

Bis jetzt ist nur eine Gleichförmigkeit der Vorstellung und des Urtheils erwiesen, also eine Gleichförmigkeit in der Thätigkeit oder

[1]) 79 *C* sqq. — [2]) 80 *B* sq.

in den Erzeugnissen der Seele, nicht eine Wandellosigkeit der Seele selbst. Die letztere soll aus dem ersteren erst hervorgehen. Darum sehen wir auch, wie in dem Text bei Plato zuvor noch auf Grund ihrer festen und gleichmässigen Vorstellungen geschlossen wird, die Seele sei dem Wandellosen gleich zu achten, und dann erst, sie sei unvergänglich. Dächte Plato, wo er von dem gleichmässigen Verhalten der denkenden Seele zu ihren Objecten spricht, dächte er, sagen wir, dabei an die Wandellosigkeit der Seele selbst, so könnte er nicht sagen, sie verhalte sich so auf Grund ihrer Berührung mit den Objecten. Hiesse das ja, dass ihr die Wandellosigkeit von aussen komme.

Aber nun die entscheidende Frage: wie folgt wirklich aus der Gleichförmigheit ihrer Vorstellungen die Wandellosigkeit ihres Wesens? Um dies einzusehen, beachte man, dass die Gleichförmigkeit der Vorstellungen oder Gedanken nicht blos von der Wandellosigkeit des Gedachten, sondern auch von der des denkenden Subjects abhängt. Denn die Vorstellung beruht auf einem Verhältniss zwischen Object und Subject, das unverrückt bleiben muss, wenn die Vorstellung gleich bleiben soll. Beide sind ja in einen bestimmten Verkehr des Wirkens und des Leidens gestellt, indem das Object der Seele erscheint, und das Subject, die Seele selbst, die Erscheinung in sich aufnimmt und so zur Vorstellung gelangt. Die vernünftige Seele hat nun die vollkommene und unaustilgbare Gewissheit, dass das einmal als wahr Erkannte ewig wahr sein muss und niemals anders sein kann, als es ist. Darin liegt also eingeschlossen, dass auch sie erkennend, sich nie anders verhalten kann, als sie thut. Denn wäre dies möglich, so könnte sie nie gewiss sein, dass sie nicht ein anderes Mal für falsch hielte, was sie jetzt für wahr hält. Somit ist denn die Seele als erkennendes Vermögen ganz und gar wandellos. Wenn aber das, so kann sie am wenigsten dem grössten Wandel unterliegen, nämlich dem Verluste des Seins. Sie muss also unvergänglich sein.

9. Es liegt so viel daran, diesen Beweis einleuchtend zu machen, dass wir die Sache noch von einer andern Seite, nämlich aus dem Gegensatz zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss, erklären wollen, ein Gegensatz, der ja auch von Plato hervorgehoben wird.

Die Wahrnehmung durch die Sinne ist nicht blos deshalb schwankend und veränderlich, weil ihr Object beständigen Wandel

erleidet, sondern auch deshalb, weil der Sinn selbst sich in seiner Bethätigung ungleichmässig verhält. Plato weist oft in seinen Schriften auf diesen Umstand hin. Dasselbe, was uns jetzt warm vorkommt, erscheint uns ein anderes Mal kalt, oder auch dem Einen warm, dem Andern kalt. Was uns jetzt angenehm schmeckt, widersteht uns zu andern Zeiten, ja sogar der geistigste aller Sinne, das Gesicht, unterliegt Schwankungen; es sei nur auf die Gesichtsaffectionen des Gelbsüchtigen hingewiesen. Der Grund solcher Erscheinungen liegt offenbar darin, dass die Sinne seelisch-leibliche Vermögen sind, sie wirken durch ein körperliches Organ, und im selben Maasse, wie dieses von den Einflüssen der Aussenwelt abhängig ist, muss es auch die Wahrnehmung sein. Daraus folgt denn, dass das wahrnehmende Vermögen auch in seinem Dasein von der Aussenwelt, d. i. von den Naturkräften, abhängig ist. Was sich nicht unabhängig bethätigt, kann auch nicht unabhängig bestehen. Wie dem Sein die Thätigkeit folgt, so wird umgekehrt aus dieser auf jenes geschlossen. Die Seele des Thieres, die sich über das sinnliche Leben nicht erhebt, ist zwar in gewisser Weise unveränderlich. Nur durch sie ist das einzelne Thier das bestimmte Individuum, das es ist, und die Identität des lebendigen Individuums beruht eben darauf, dass seine Seele dieselbe bleibt. Aber eben weil die Thierseele in ihrer Thätigkeit ganz und gar vom Leibe abhängt, so kann sie auch ohne den Leib nicht sein und geht mit ihm zu Grunde. Bestehen nun diese Erwägungen zu recht, so muss auch umgekehrt die vernünftige Seele des Menschen, weil ihre Urtheile über die erkannte Wahrheit sich immer gleich bleiben, in ihrer Thätigkeit von den natürlichen Einflüssen unabhängig sein, dann aber auch in ihrem Dasein, und so wird keine Kraft der Natur ihr dasselbe rauben können.

Es wäre also jetzt ein sicherer Grund für die Annahme der Unsterblichkeit der Seele gewonnen. Indessen müssen wir an dieser Stelle eine Bemerkung machen, die man wohl beachten möge. Es ist nicht unsere Absicht zu behaupten, das Vorstehende sei die reine Wiedergabe der platonischen Gedanken, und wir hätten in dem vorliegenden Beweisgang durchaus nichts aus Eigenem mit aufgenommen. Wir haben das gewonnene Ergebniss freilich in der Verfolgung der platonischen Spuren gefunden. Aber Plato selbst scheint in dem erklärten Text wie auch sonst öfter vieles dem eigenen Nachdenken zu überlassen. Er bescheidet sich hier damit, zu einer strengen

Beweisführung die Ansätze zu liefern. Er hat eigentlich nur einen Angemessenheitsbeweis geführt. Die Seele, das ist wesentlich sein Gedanke, ist dem Unvergänglichen verwandt und ähnlich. Denn zu Unvergänglichem, der Wahrheit, wird sie von Natur aus hingezogen, bei ihm mag sie gerne verweilen, ihm arten ihre Vorstellungen und Urtheile in ihrer unzerstörbaren Gleichmässigkeit nach. Wie könnte sie also, da sie dem Unvergänglichen verschwistert ist, sich auflösen und sterben?

10. Der Vollständigkeit wegen dürfen wir nicht unerwähnt lassen, dass Plato noch eine andere Betrachtung anstellt, um den Satz zu rechtfertigen, dass die Seele dem Wandellosen oder wie er auch sagt dem Göttlichen und Unsterblichen, verwandt und ähnlich ist. Wie die vorige Erwägung an die Erkenntniss der Seele anknüpft, so diese andere an das Strebevermögen.

„Da Seele und Leib," so lässt er den Sokrates sagen, „an einem Orte beisammen sind, so befiehlt die Natur dem Leibe, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, der Seele aber zu herrschen und zu gebieten. Und wenn man die Sache so betrachtet, welches von beiden scheint da wieder dem Göttlichen ähnlich zu sein, und welches dem Sterblichen? Ist nicht das Göttliche seiner Natur nach dazu da, um zu herrschen und zu befehlen, das Sterbliche aber, um sich beherrschen zu lassen und zu dienen?" [1])

Man könnte diesen Gedanken ganz gut bis zu einer neuen vollständigen und zwingenden Beweisführung entwickeln. Die Willensfreiheit zeugt ebenso laut für die Unabhängigkeit und den Adel der Seele wie das Denkvermögen. Wie dieses sich erhebt über die Wahrnehmung, so ähnlich der vernünftige Wille über den natürlichen Trieb. Der Wille beherrscht den Trieb und verleugnet ihn selbst da, wo er sich am stärksten geltend macht, in der Liebe zum Leben. Sokrates, der freiwillig im Kerker bleibt und stirbt, ist dessen ein Beweis.[2]) Wie könnte die Seele die höchste Gabe der Natur, das leibliche Leben, verachten, wenn sie selbst nichts anderes als ein Naturerzeugniss wäre? Müsste sie da nicht dem Leben mit aller Kraft ihrer Energie anhangen? Da sie es also gering schätzen kann, so zeigt sie, dass sie ihrem besseren Theile nach einen höheren Ursprung hat. Die Natur hat ihr das höhere Dasein des Geistes nicht gegeben, und darum kann die Natur es ihr auch nicht nehmen.

---

[1]) 79 *E.* 80. — [2]) 98 *E.* 99 *A.*

## IV.

11. Nach der Darstellung bei Plato entsteht auf diese Erörterung für lange Zeit Stille — ein bedeutsames Zeichen für das Gewicht der erfolgten Auseinandersetzungen. Dann bringen Simmias und Kebes, die beiden vorzüglichen Mitunterredner, je einen Einwurf gegen das Besprochene vor.

„Es scheint mir," so spricht Simmias, „wie auch Dir wohl, mein Sokrates, in dem gegenwärtigen Leben sehr schwer, wo nicht unmöglich zu sein, über dergleichen Dinge eine sichere Erkenntniss zu erlangen. Aber es verdiente Tadel und verriethe Mangel an jeglichem Forschungsgeist, wenn man von der Untersuchung abliesse, ehe man die Sache von allen Seiten betrachtet hat. Es gilt vielmehr, eines von beiden zu thun: entweder so lange suchen, bis man die Wahrheit sicher gefunden hat, oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und einwandfreieste Meinung wählen und auf dieser wie auf einem Flosse die Fahrt durch dieses Leben unternehmen, ausser es wäre einem vergönnt, auf dem sichereren und gefahrloseren Fahrzeug einer göttlichen Mittheilung die Reise zurückzulegen." [1])

Nach dieser Einleitung bringt er selbst den Zweifel vor, die Seele möchte eine Harmonie, das blose Ergebniss der rechten Mischung und Verbindung der körperlichen Bestandtheile, sein und demnach mit dem Leibe ein Ende nehmen; Kebes aber den Zweifel, sie möchte vielleicht lange den Körper überleben, aber nicht ewig. Die Widerlegung des zweiten Zweifels vollzieht sich in der Entwickelung des dritten Beweises für die Unsterblichkeit und brauchte demnach allein von uns berücksichtigt zu werden. Indessen wollen wir auch die sehr schöne Widerlegung des ersten Bedenkens kurz vernehmen.

Simmias hatte in Ausführung und Begründung seines Einwurfs gesagt, man könne genau in der Weise, wie so eben die Unsterblichkeit dargethan wurde, den Beweis führen, dass die Harmonie einer Leier unvergänglich sei. Der Wohllaut der Leier und ihrer Saiten sei etwas gar Schönes und Göttliches und dabei unsichtbar und immateriell. Leier und Saiten selbst aber seien Körper und seien zusammengesetzt, materiell, irdisch und dem Sterblichen verwandt. Wie sollte also nach dem eben angewandten Beweisverfahren nicht folgen, dass der Wohllaut der Leier sich erhalte, wenn auch diese selbst in Stücke gebrochen, und ihre Saiten durchschnitten oder zerrissen würden. [2]) Darauf also erwiedert Sokrates zuerst freilich mit einer Erwägung, die nur hypothetische Gültigkeit hat. Die Seele

[1]) 85 *C*. — [2]) 86 *A—E*

sei früher als der Leib, die Harmonie aber später als das Instrument, und so könne die Seele keine Harmonie sein.[1]) Dann aber bringt er unbedingt gültige Gründe. Es hat vieles für sich, die Tugend Harmonie, die Schlechtigkeit Disharmonie zu nennen. Ist nun die Seele Harmonie, wie könnte es da Schlechtigkeit in ihr geben? Wäre sie ja dann weniger Harmonie und folglich auch weniger Seele als eine andere, die besser ist. Und wie könnte sich eine Seele vor der andern durch Tugend hervorthun? Wäre sie ja dann mehr Seele als die andere. Was aber wesentlich die Natur der Seele ausmacht, kann in der einen nicht mehr und nicht weniger sein als in der andern.[2]) Die Harmonie ferner hängt ganz und gar von der Natur der Leier ab. Die Seele aber, besonders die besonnene, zeigt sich nicht schlechthin vom Leibe abhängig, sondern gebietet ihm in vielen Dingen und beherrscht ihn. Sie heisst ihn auf die Lust verzichten und Schmerzliches um der Tugend willen erleiden. Darum dichtet auch Homer auf den Dulder Odysseus die bekannten Verse:

> Aber er schlug an die Brust und ermahnte das Herz mit dem Worte:
> Harre nur aus mein Herz; schon Schlimmeres hast du erduldet.[3])

12. Durch diese Gründe erklärt sich Simmias für widerlegt, und nun wendet Sokrates sich an Kebes, um auch dessen Bedenken zu entkräften. Kebes hatte seinen Einwurf in folgendes Bild gefasst. Die Seele möge, so hatte er gesagt, immerhin langlebiger sein als der Leib, sie möge den Tod mehrerer Leiber, in denen sie nacheinander gewohnt habe, überdauern, so folge daraus doch so wenig, dass sie nie sterbe, wie man von einem alten todten Weber sagen dürfe: Der Mann ist nicht todt, er lebt noch irgendwo; denn es ist ja noch

---

[1]) 92 *A—E.* — Wir erinnern uns hier an eine Stelle, welche wir vor mehr als dreissig Jahren in der Schrift Moses Mendelssohn's: *„Phaedon,* oder über die Unsterblichkeit der Seele", einer Modernisirung unseres platonischen *Phaedon,* gelesen haben, und welche damals wegen ihrer Schwierigkeit unser Nachdenken sehr in Anspruch nahm. Dass die Seele keine Harmonie sein könne, wurde in der Stelle auf eine Weise zu begründen versucht, die vielleicht auf ein Misverständniss des platonischen Gedankens zurückzuführen ist. Die Seele, hiess es da, sei früher als die Harmonie. Die Harmonie komme erst durch Seelenthätigkeit zustande, folglich könne sie nicht selbst Seele sein. Wäre wirklich die Harmonie nur durch die Seele da, so gälte der Beweis. Aber die Harmonie wird doch nur durch die verständige Seele erst förmlich als Harmonie erkannt und gewürdigt, und so könnte sie immerhin Seele sein, da diese ja sich selbst erkennt. — [2]) 93 sq. — [3]) 94 sq.

sein Kleid vorhanden, das er selbst gewebt und bis zum Ende getragen hat, und er muss länger leben, als sein Kleid hält. Denn er hat schon vorher manches selbstgewebte Kleid aufgetragen.[1]) Aus dieser Fassung des Einwurfs ersieht man, wie Plato überhaupt dazu kommt, nachdem die Fortdauer der Seele nach seinem Dafürhalten bereits wiederholt bewiesen worden, noch eigens, und — wie der Text zeigt — umständlich, ihre unaufhörliche und ewige Fortdauer zu beweisen. Er hält das vorleibliche Dasein der Seele für ausgemacht, und demnach auch für zweifellos, dass sie lange, vielleicht unglaublich lange Zeit vor dem Leibe gelebt hat.[2]) So ist also seine Sorge, zu zeigen, dass die Dauer ihres Daseins gar kein Ziel hat. Hierin liegt wohl auch, um das an dieser Stelle zu bemerken, die Erklärung für die Art und Weise, wie er den Ertrag des zweiten Beweises der Unsterblichkeit abschätzte: der Seele ist es angemessen, entweder ganz und gar unauflöslich zu sein oder doch fast so. Dass die Seele für sich, getrennt vom Körper, da sein könne, scheint ihm erwiesen, erwiesen auch, dass sie es lange Zeit war, nicht aber in gleicher Weise, dass sie es immer sein werde. Vielmehr scheint ihm absolut denkbar, dass schon ihr Eintritt in den Körper, wie eine Krankheit, der Anfang ihres Untergangs sei[3]), und dass dieser Untergang endlich auf die letzte Geburt wirklich folge. Hörten wir ihn ja auch sagen, dass sie bei der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung verwirrt werde und wie berauscht taumele[4]), was leicht auf einen Abfall von sich selbst und einen Anfang der Zerstörung gedeutet werden könnte.

13. Die absolute Unvergänglichkeit der Seele soll nun, wie wir schon angedeutet haben, aus ihrem Begriffe als Lebensgrund erwiesen werden. Die Seele ist zwar nicht das wesenhafte Leben selbst — das ist Gott und die Idee des Lebens[5]) —, wohl aber hat sie am Leben ihrem Wesen und Begriffe nach Antheil. Wie drei und fünf und alle ungraden Zahlen nicht das Ungrade selbst sind, wohl aber immer und nothwendig ungrad, so ist die Seele immer lebendig.[6]) Sie wird also, wenn der Tod dem Leibe naht, nicht mitsterben, sondern sich zurückziehen und entweichen. Alles muss nämlich durch sein Gegentheil entweder vernichtet oder vertrieben werden. Der Schnee, dem es wesentlich ist, kalt zu sein, kann gegenüber der

[1]) 87 *A* sq. — [2]) Vgl. 95 *C*. — [3]) 95 *D*. — [4]) 79 *C*. — [5]) 106 *D*. — [6]) 104 *A* sq.

Wärme nicht standhalten, das Feuer, das wesentlich warm ist, nicht gegenüber der Kälte; jener wird schmelzen, dieses erlöschen; nie wird der Schnee die Wärme, das Feuer die Kälte aufnehmen; wohl aber würden sie, wären sie unvergänglich, der eine vor der Wärme, das andere vor der Kälte sich zurückziehen.[1]) So kann auch die Seele, weil das Leben zu ihrem Begriffe gehört, nie den Tod aufnehmen. Sie ist unsterblich. Wenn sie aber nicht blos unsterblich, sondern auch unvergänglich ist, so kann sie niemals aufhören zu sein. Was wäre aber unvergänglich, wenn nicht das Unsterbliche? Wenn also der Tod an den Menschen herankommt, so stirbt, wie es scheint, nur das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber geht wohlbehalten und unversehrt fort und weicht dem Tod aus.[2])

Wir haben schon zu Beginn dieser Abhandlung darauf hingewiesen, dass wir diesem Beweis nur insoweit Geltung zugestehen, als er darthut, dass die Seele von sich aus nicht auf den Untergang angelegt ist wie der Leib. Wir sagten, er erhärte, dass in ihr kein Moment der Zerstörung vorhanden sei. Wo die Seele ist, da ist Leben, wie das Ungrade da, wo die Zahl drei oder fünf vorhanden ist, und die Wärme und die Kälte da, wo Feuer oder Schnee ist. Ob aber das Leben der Seele auf sich selbst stehe, oder ob es immer und nothwendig vom Leibe als Subject getragen werde, das bleibt unentschieden. Nur wenn feststeht, dass die Seele beim Tode des Leibes nicht vergeht, kann auf Grund der platonischen Erwägung behauptet werden, dass sie überhaupt niemals vergehen werde. Insofern nun Plato jene Voraussetzung nach dem Zusammenhang des Gesprächs an dieser Stelle wirklich machen konnte, ist sein Beweisverfahren nicht zu beanstanden.

14. Es gibt eine Stelle im *Phaedrus,* die sich zu nahe mit der unsrigen berührt, als dass wir sie hier unbesprochen lassen könnten. Daselbst wird der Beweis der Unsterblichkeit aus dem Begriffe der ewigen und unaufhörlichen Selbstbewegung geführt, ähnlich wie wir ihn soeben aus dem Begriffe des Lebens führen hörten. Die Selbstbewegung der Seele aber wird darum als nothwendig und unaufhörlich bezeichnet, weil von ihr alle andere Bewegung im Weltall herkommen soll. Die Stelle ist sehr bekannt. Man weiss, dass auch Cicero in den Tusculanischen Disputationen sie wörtlich anführt und ihr für den Beweis der Unsterblichkeit grosses Gewicht beilegt. Wir theilen die vortheilhafte Meinung des römischen Censors nicht. Plato

[1]) 105 *C.* 106 *A* sq. — [2]) 106 *D* sq.

schliesst von dem göttlichen Geiste — von ihm göttliche Seele genannt — auf die menschliche Seele, ohne die Berechtigung dieses Schlusses nachzuweisen. Weil Gott von sich aus That und Leben ist, so soll es auch die Seele sein. Der Text der Stelle lautet wie folgt:

„Man muss über die Natur der Seele, der göttlichen sowohl als der menschlichen, durch Betrachtung ihres Leidens und Thuns die Wahrheit ermitteln. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber ein Anderes bewegt und durch ein Anderes bewegt wird, hat, da es ein Ende der Bewegung hat, auch ein Ende des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende hört, weil es sich selbst nicht verlässt, auch niemals auf bewegt zu sein; vielmehr ist dasselbe auch für alles andere, was bewegt wird, Quelle und Princip der Bewegung. Das Princip ist aber ungeworden. Denn aus einem Princip muss alles Werdende werden, es selbst aber darf aus nichts anderm werden. Denn wenn das Princip aus etwas anderm entstände, hörte es auf Anfang und Princip zu sein. Da es aber unentstanden ist, so muss es auch unvergänglich sein. Denn wenn das erste Princip unterginge, so könnte es weder selbst aus anderm werden, noch anderes aus ihm, da ja alles aus dem ersten Princip entstehen muss. Sonach ist Princip der Bewegung das sich selbst Bewegende. Dieses aber kann weder vergehen noch entstehen, oder das ganze Weltall und die ganze Natur müsste zusammenfallen und still stehen und hätte nichts mehr, wodurch es in Bewegung gebracht werden könnte. Hat sich nun das durch sich selbst Bewegte als unsterblich herausgestellt, so wird man eben dies unbedenklich für das Wesen und den Begriff der Seele erklären können. Denn jeder Körper, dem die Bewegung von aussen kommt, ist unbeseelt, wem sie aber von innen durch sich selbst kommt, der ist beseelt, da dies die Natur der Seele ist. Verhält es sich aber wirklich so, dass Selbstbewegung und Seele dasselbe ist, so wird die Seele nothwendig unenstanden und unsterblich sein.“ [1])

Der Beweis für ein erstes Princip und ein erstes Bewegendes, das selbst von keinem andern bewegt wird, ist hier ohne Zweifel rechtmässig erbracht [2]) Zu beachten ist freilich, dass die Selbstbewegung des ersten Princips nicht so zu fassen ist, als würde dasselbe eigentlich bewegt und unverändert. Bewegung ist hier im Sinne von That und Leben zu nehmen, und Selbstbewegung die Erkenntniss und Liebe seiner selbst, die dem Urwesen eigen ist. Richtig ist auch, dass der geschaffene Geist von keinem stofflichen Ding und somit nicht von aussen bewegt wird, und dass er in dieser Hinsicht dem göttlichen Geiste ähnlich ist. Indessen wird er nicht rein durch sich selbst bewegt, sondern durch das Wahre und Gute, das von ihm verschieden ist. Der endliche Geist ist demnach in seinen Lebensäusserungen nicht unabhängig. Noch weniger ist er in

[1]) 245 *C*—246 *A*. — [2]) Zeller, Philosophie der Griechen. II. I. 827, Anm. 4' bezieht den Ausdruck „göttliche Seele“ auf die von Plato behauptete Weltseele. Tritt man ihm bei, so muss die Begründung der unaufhörlichen Bewegung im Sinne Plato's anders ausfallen. Für unsern Zweck ist es gleichgültig, welche Deutung man annimmt.

seinem Dasein von einer höheren Ursache unabhängig, wie dies auch von Plato anderwärts ausdrücklich erklärt wird. Trotzdem kann er insofern als unentstanden bezeichnet werden, als er durch keine Kraft der Natur entsteht. Dieses wird auch durch das platonische Schlussverfahren insofern nahegelegt, als betont wird, dass er nicht von aussen bewegt wird. Man kann dies vielleicht dahin verstehen, dass er sein Leben frei für sich selbst lebt. Daraus folgte, dass er es der Natur nicht verdankt. Ebenso liesse sich nun auch folgern, dass die Natur das Leben des Geistes nicht zerstören kann, und insofern bliebe auch die hier behauptete Unvergänglichkeit des Geistes nicht ganz ohne wirkliche Begründung.

15. Die Darstellung der platonischen Unsterblichkeitsbeweise ist hiermit zu Ende. Eine abschliessende Betrachtung über sie soll weiter unten erfolgen, nachdem wir den Beweis des Aristoteles erörtert haben und so in den Stand gesetzt sind, das beiderseitige Verfahren der zwei Philosophen in seiner Eigenart zu vergleichen. Gegenwärtig setzen wir nur noch die ernsten und ergreifenden Worte her, mit denen Sokrates auf die sittliche Tragweite der Unsterblichkeitslehre hinweist. Diese Worte zeigen ebenso deutlich, wie ernst es Plato mit dieser Lehre gemeint ist, als sie darthun, dass er an eine individuelle Fortdauer der Seele glaubt und nicht, wie man wohl behauptet hat, an ein bloses Fortbestehen der geistigen Substanz im Sinne der Pantheisten. Nachdem also Sokrates die versammelten Freunde ermuntert hat, die vorgetragenen Gründe für die Unsterblichkeit für sich noch öfter eingehend zu untersuchen, um ihr Vertrauen zu denselben womöglich immer mehr zu befestigen, fährt er fort:

„Aber das, o Männer, verdient wohl bedacht zu werden, dass die Seele, da sie doch unsterblich ist, der Sorgfalt bedarf, um wohlbehalten zu sein; nicht nur für die Zeit des Lebens, sondern für alle Zeit. Wahrhaft furchtbar würde die Gefahr erscheinen, wenn jemand sie vernachlässigte. Denn wenn der Tod eine Befreiung von allem wäre, was uns anging, so wäre es wohl für die Bösen ein Fund, wenn sie sterben, den Leib sowohl, als zugleich mit der Seele ihre Schlechtigkeit los zu werden. Nun aber, wo sie sich als unsterblich erweist, dürfte für sie wohl keine andere Rettung vom Uebel und kein anderes Heil sein, als so tugendhaft und verständig als möglich zu werden. Denn nichts anderes nimmt die Seele mit, wenn sie in's andere Leben hinübergeht, als ihre anerzogene und angenommene Denk- und Sinnesweise, die je nach ihrer Art dem Todten, wie man sagt, gleich nach dem Verscheiden den grössten Nutzen oder Schaden bringt.“ [1])

[1]) 107 *B.* sqq.

(Schluss folgt.)

# Vom Individuationsprincip.

Von Gregor v. Holtum O. S. B. in Emaus (Prag).

1. Das formale Princip, das ein Individuum als solches constituirt, ist das, was zum Begriffe eines Individuums gehört, und das ist: *esse indivisum in se* und: *esse divisum ab omni alio in eadem specie.* Die Philosophen drücken das wohl auch mit den Worten aus: „ratio formalis constitutiva individui est ipsa formalis individuatio!"

Es gibt nun einen logischen und einen physischen Grund der Individuation, genau so wie es auch einen logischen und einen physischen Grund der Specification gibt. Der logische Grund ist eben die individuelle Differenz selber: „ipsa differentia individualis constituens individuum sub specie tamquam partem subiectivam illudque distinguens ab omni alio, quod praefatam atomam participat speciem", ähnlich wie der logische Grund der *species* in der *differentia specifica* liegt, durch die das *genus* abschliessend getheilt wird, „qua species constituitur sub genere et distinguitur ab omni alia specie, quae illud participat genus." Aber der logische Grund muss offenbar in einem physischen wurzeln, weil eben die logische Betrachtung von dem Physischen ihren Ausgangspunkt nimmt, genau so wie die logische Betrachtung der Species von der physischen Form ihren Ausgangspunkt nimmt, insofern dieselbe sich mit einer physischen Form vergleichen lässt, als dieselbe so oder so oftmal informirt.

Was aber physisch ist, ist dem Dinge innerlich, und deshalb ist der physische Grund der Individuation ein *principium intrinsecum individuationis,* während als *princ. extrinsecum* derselben die das Individuum bewirkende Ursache erscheint, also z. B. der das Individuum Zeugende und an letzter Stelle Gott.

2. Um nun die Frage nach dem physischen Grunde der Individuation bei materiellen Wesen zu lösen, muss man drei, die Be-

griffsbestimmung des Individuums betreffende Punkte sich wohl vergegenwärtigen.

Erster Punkt: *Individuum est incommunicabile alteri in eadem specie.* Das Individuum ist in der Species Etwas durchaus selbständiges, so dass es in der Species als Einzelwesen einzig ist, wenn gleich damit für das Persönlich-sein dieses Einzelwesens noch nichts ausgesagt und bestimmt ist.

Zweiter Punkt: *Individuum est distinctum ab omni alio in eadem specie pure numerice, non vero essentialiter, nempe specifice.* Das Individuum ist wesentlich nur eine numerische besondere Bestimmtheit in der Species, so dass sonst für alle Individuen die eine Wesensart der Species zutrifft, die unmittelbar nur an Individuen mittheilbar ist, während die ausser jedem Genus und jeder Species stehende göttliche Wesenheit unmittelbar nur an drei Personen mittheilbar ist.

Dritter Punkt: *Individuum ab omni alio in eadem specie distinguitur substantialiter, non vero accidentaliter.* Aber wenn das eine Individuum von dem anderen sich auch nur numerisch unterscheidet, so ist doch dieser numerische Unterschied auf die Kategorie der Substanz und nicht des Accidens zurückzuführen. Denn die Individuation besagt die Selbständigkeit einer Substanz als Substanz gegenüber einer anderen Substanz in der Gemeinsamkeit der Species.

3. Ausserdem muss man sich an folgende 4 Punkte aus der Kosmologie erinnern:

1⁰ Die *materia prima*, wie sie in allen geschaffenen Dingen vorliegt, ist weder der Vermehrung noch der Verminderung unterworfen.

2⁰ Wohl aber kann die *materia prima*, wie sie in den einzelnen, also individuellen Dingen vorliegt, eine Vermehrung oder Verminderung erfahren. Diese Vermehrung und Verminderung kann bei den Dingen von aussen erfolgen oder vom Inneren des Dinges heraus resultiren. Letzteres trifft zu bei allen lebenden Wesen, die von innen herauswachsen oder von innen heraus sich mindern.

3⁰ Die *materia prima* kann sich nicht als solche, wie sie noch ganz im allgemeinen gefasst wird, unmittelbar mit der *forma substantialis* vereinigen. Denn sie ist an und für sich betrachtet eine gar keine Beschränkung und Grenze besagende Potentialität.

Es würde also auch die sie actuirende Form einfachhin ohne Grenze actuiren, und daraus würde sich ergeben, dass, da zwei specifisch verschiedene substantielle Formen dieselbe Materie nicht actuiren können, überhaupt nur eine actuirende specifische Form bestehen könnte, und auch nur ein Individuum möglich wäre. Denn gesetzt auch, dass die Individuation in der Form wurzelte, so würde sie sich doch nicht äussern ausser mit Beziehung auf die *materia prima*, deren Form sie ja wesentlich ist, und es würden zwei Individuen der Form, wenn sie in der allgemein gefassten Materie existirten, eben nach der Existenz in der Materie nicht unterscheidbar und separirbar sein.

4⁰ Die *materia prima* muss deshalb, um zunächst specifisch verschiedene Formen aufzunehmen, in ihrer unbegrenzten Potentialität eine Beschränkung, eine Bemessung durch irgend ein Element erfahren; dass dabei die Form auch ein Wörtlein mitzusprechen haben wird, ist *a priori* klar. Denn Materie und Form sind für einander da. Die Materie, die aus sich und an und für sich reine Potentialität ist, wird modificirt, je nachdem sie sich auf diese oder jene substantielle Form bezieht; da nun aber irgend eine Modification der Materie nur möglich und denkbar ist unter dem sie einschränkenden Elemente, so muss offenbar auch die Form, die sich ja auf die Materie zum Ergebniss einer specifischen Wesenheit zu beziehen hat, nach ihrer jeweiligen Specification auf dieses Element Einfluss üben und dasselbe bezüglich des Umfanges seiner Beschränkung näher bestimmen. Das bestätigt auch die Induction, die uns z. B. zeigt, dass die Grösse der Menschen eine genau umschriebene ist, eine Untergrenze und eine Obergrenze hat, zwischen denen sich Alles bewegt. Aber wenn auch so die Form im allgemeinen genommen Einfluss nimmt auf das die *materia prima* umschränkende Element, so ist damit doch nicht die Individuation gegeben, es resultirt so nur die Specification der Dinge, es resultirt so nur das Körperding des Steines, des Holzes, des Kupfers usw. Den Grund für die Individuen in einer Species haben wir noch nicht.

Bevor wir nun weiter gehen, liegt es uns vor allem ob, die Natur des die *materia prima* beschränkenden und sie zur Aufnahme von substantiellen Formen tauglich machenden Elementes zu bestimmen. Wir wissen, dass die Quantität dieses Element ist. Die Materie hungert wesentlich nach der sie, entsprechend den verschie-

denen substantiellen Formen, schon einigermaassen in Theile zerlegenden Quantität, weil sie eben eine zur Bildung von körperlichen Dingen bestimmte Wesenheit ist und diese Bildung nur unter der Quantität zu vollziehen vermag, insofern dabei dieselbe, wie gesagt, sich nach der Natur der verschiedenen substantiellen Dinge, die entstehen sollen, richtet.

Indem wir nun weiter gehen und nach dem Grunde für die Individuen in der Species forschen, unterliegt es *a priori* keinem Zweifel, dass

*a*) die schon mit Rücksicht auf die verschiedenen substantiellen Formen durch die Quantität begrenzte und getheilte *materia prima* noch einer weiteren Begrenzung in und durch die Quantität fähig ist, eben weil die mit Rücksicht auf die Species erfolgte Circumscribirung noch eine sehr vage, zerfliessende ist, eben weil sie eine logische ist, die im *ordo physicus* wurzelt, und die wir aus demselben abstrahiren —; dass *b*) diese individuelle Form, z. B. die *forma Petri* innerlich durchaus indifferent dazu ist, insofern sie auch noch in der Individualität *forma humana* ist und blos unter der Rücksicht der *forma* erscheint, sich mit dieser oder jener durch ein bestimmtes Maas von Quantität bestimmten *materia prima* zu vereinigen. Denn als *forma humana* bewegt sie sich, wie gesagt, zwischen einer Unter- und Obergrenze und diese Eigenthümlichkeit behält sie auch nothwendig, wenn sie als diese *anima humana* den Formcharakter ausdrückt, wie *a posteriori* auch daraus folgt, dass diese *anima* während der Geschichte des *compositum humanum* sehr wechselnde Maasse von der durch die Quantität bestimmten *materia prima* besitzt, wie denn auch offenbar Gott behufs der Erschaffung eines Menschen demselben recht wohl vielmehr diesen denn jenen Antheil an der durch die Quantität bestimmten *materia prima* hätte zumessen hönnen.

Aus dem hier *sub b*) Gesagten folgt nun mit Evidenz, dass die Form nur als Form betrachtet innerlich keinen Einfluss ausübt auf die bei der Individuation gegebene Umgrenzung der *materia prima* durch die Quantität, insofern dieselbe, wie nach dem in n. 3 Gesagten nicht bezweifelt werden kann, factisch bei der Individuation vorliegt, wobei wir noch abzusehen haben von der Frage, worin der Grund derselben liege. Doch steht unzweifelhaft das Eine fest, dass die besagte Theilung und Umgrenzung der Materie durch die Quantität jedenfalls wesentlich mitbetheiligt sei bei der Constituirung der Individuen innerhalb einer Species. Aber die besagte Begrenzung der

*materia prima* durch dieses oder jenes Maas von Quantität hat nur einen rein äusserlichen Grund, der zuletzt im Willen des Schöpfers wurzelt, wie sich das schon aus dem in dieser Nummer *sub b*) Gesagten ergibt.

5. Wenn die *anima humana in communi sumpta* als diese *anima humana* vom Schöpfer concipirt würde, ohne eine der *anima humana* nothwendig und innerlich, präcis mit Rücksicht auf die Herstellung der Individuation zukommende Beziehung auf die mit bestimmter Quantität versehene *materia prima*, so wäre die Individuation des *compositum humanum* gegeben, allein durch einen Theil der ganzen Substanz, so dass der andere Theil nur äusserlich daran theilnähme.[1])

Denn diese *anima humana* könnte ja nach der Voraussetzung als diese *anima* als mit dieser oder jener Quantität zur Constituirung eines Individuums, das ja eben diese *anima* zeitigen soll, beliebig verbindbar gedacht werden und bliebe doch diese *anima* und bliebe mit der beliebig wechselnden Materie immer dasselbe eine *totum* und *compositum*, weil ja eben die *anima* an ihrem individuellen Sein die Materie beliebig theilnehmen lässt. Es ist aber unmöglich, dass zur Constituirung des aus Materie und Form bestehenden Ganzen beide Theile anders denn innerlich concurriren, wie ja auch schon daraus ersichtlich ist, dass das Ganze eine Substanz ist, die aus Theilsubstanzen besteht. Wie Materie und Form als Substanzen zur neuen Einheit der zusammengesetzten Substanz mitwirken, so müssen sie auch wesentlich als Substanzen zur individuellen Einheit mitwirken, die ja nur den Abschluss der ersten bildet, und es kann keine *suo modo* fehlen. Ueberdies ist es aber auch ein logischer Widerspruch, dass zur Herstellung der individuellen Einheit, wie sie Gott in seiner *idea exemplaris* zuerst vollzieht, der Schöpfer die *anima humana in communi sumpta*, die das Erste ist, sich als diese *anima* d. h. als diese, doch wesentlich auf die Materie gehende *anima* denke, ohne sie als auf diese bestimmte Materie bezogen zu denken. Denn Gott denkt doch diese *anima humana* nach der Ordnung des realen Seins, wenigstens nach der Möglichkeit des realen Seins. In der Ordnung

[1]) Diese innerliche Forderung der Form nach Bestimmung der Materie im allgemeinen kann dann natürlich der Schöpfer so oder so befriedigen. Es wurzelt aber diese Forderung darin, dass auch die individuelle Form als *forma humana* mit verschiedener Quantität verbindbar ist.

des Realen ist aber alles singulär, im einzelnen genau bestimmt und durchaus nicht zerfliessend und vag.

So lange also Gott die *anima humana* ohne Beziehung auf eine genau umgrenzte *materia prima* denkt, kann er sie nur als *anima humana in communi accepta* denken, sobald er aber sie mit Bezug auf die scharf umgrenzte *materia prima* denkt, erscheint die *anima humana* als diese *anima humana*. Daraus ergibt sich mit Evidenz, dass nur die *materia prima quantitate signata* das physische innerliche Princip der Individuation sein kann. Es ergibt sich dies übrigens auch schon einfach daraus, dass die *materia prima*, insofern sie zur Begründung der verschiedenen substantiellen Formen durch die Quantität in verschiedener Weise getheilt werden muss, noch nicht die letzte Theilbarkeit erfahren habe. Wenn sie also noch getheilt werden kann, noch zu weiterer Theilung Anlage hat, wozu soll denn diese Theilung und diese Anlage wohl innerlich dienen, wenn nicht zur Begründung dessen, was eben noch fehlte? Was aber noch fehlt, ist eben die Individuation, da die Species ja schon vorliegt. *Ergo* wird die Individuation auch so bewirkt.

6. Es ergibt sich aus allem bisher Gesagten, dass vom Princip der Individuation nur die Rede sein kann für den Anfangspunkt der Existenz eines Individuums, insofern für diesen Anfangspunkt die *prima materia hac vel illa quantitate signata* vorliegt. Denn in der Naturgeschichte, in der Entwicklungsgeschichte des Individuums ist es recht wohl möglich, ja sicherlich sehr oft thatsächlich, dass es bezüglich der *materia signata quantitate* mit einem anderen Individuum zusammentrifft. Trotzdem geht natürlich die Individuation für die nach dem Anfangspunkt liegende Zeit nicht verloren. Denn ideell bleibt die am Anfange liegende *materia prima quantitate signata* für immer fortbestehen, weil es ja wahr ist, dass ein jedes Einzelwesen als solches nur von ihr ausgehen konnte; somit ist es auch später auf jedem Punkte seiner Linie noch immer von ihr abhängig. Und überdies beherrschte ja auch die am Anfange liegende *materia prima quantitate signata* die ganze Weiterentwicklung des Individuums in durchaus besonderer Weise, so dass das an einem Punkte der Geschichte vorliegende Zusammentreffen in der Quantität zufällig ist und nicht stabil sein kann.

7. Aus dem Gesagten folgt, dass nach uns die substantielle Form in einer wahren Weise ebenfalls theilnimmt an der Individuation. Aber sie nimmt daran theil in und mit dem

*compositum* und nach der Natur des *compositum*. Und da dieses *compositum* ein *compositum ex materia* und *forma* ist, und die *materia prima* mit der Quantität in sich selbst mehr und mehr bis zur Individualität bestimmt werden kann, während bei der *forma substantialis* eben dasselbe nicht möglich ist, so folgt, dass die *forma* eben nur als diese *materia quantitate signata* aus der Potenz zur Actualität führend Comprincip der Individuation sein kann.

8. Es muss scharf betont werden, dass nur ein substantielles Princip der Grund der Individuation sein kann. Es ist deshalb die *materia prima,* wie sie aus sich heraus zur Beschränkung durch ein anderes Element veranlagt ist, und dieses sie beschränkende Element gleichsam in sich einführt, die den eigentlichen Grund der Individuation abgibt. Es wird deshalb richtiger gesagt, dass die *materia prima* sich durch die *quantitas signata* individualisirt, denn dass sie durch die *quantitas signata* individualisirt wird.

Uebrigens ist es wahr, dass die Bemessung der *quantitas signata* für die *materia prima* zur Gewinnung vieler Einzelwesen von aussen her, vom Schöpfer erfolgt, der sich dazu natürlich der Mitwirkung der *causae secundae* bedient. Man kann deshalb nicht eigentlich sagen, dass die Quantität von der *materia prima* individualisirt werde: nein, die *materia prima* dient nur als Substrat zur Aufnahme der schon vorher durch den Schöpfer individualisirten Quantität. Aber die *materia prima* wird eine zur Verbindung mit einer anderen Substanz fähige und zur Bereitung von Individuen tüchtige Substanz nur durch die Beziehung auf eine ihr von Gott zuzumessende Quantität, und so bleibt es wahr, dass der Grund der Individuation nicht durch das Accidens der Quantität, sondern durch ein substantielles Princip geliefert werde. Und das wird noch mehr durch eine andere Erwägung erhärtet. Es ist möglich, dass die Quantität von der Substanz losgelöst sich vorfinde. Unter diesem Gesichtspunkte widerspricht es nicht dem gesunden Denken, dass man die Vereinigung einer substantiellen Form mit der ideellen oder *exigitive* durch eine mensurirte Quantität bestimmten *materia prima* behaupte. Widerspricht unserem Denken aber die Annahme dieser Vereinigung unter dem Gesichtspunkte der Information? Auch das lässt sich nicht nachweisen. Die *materia prima* ist das Bestimmbare, und die substantiale Form das Bestimmende. Das bleibt aber auch in der gedachten Voraussetzung gewahrt. Dass das so sich ergebende Ganze noch keine Accidentien habe, ist ebenfalls irrelevant, falls man von diesen oder

jenen Accidentien, wie sie etwa einem lebenden Wesen zukommen, absieht. Es lässt sich folglich in der That die Vereinigung der *forma substantialis* des Steines z. B. mit der *materia prima exigitive per quantitatem signatam* recht wohl denken. Somit liefert wirklich ein substantielles Element den wesentlichen inneren Grund für die Individuation.

9. Weil, wie nach dem Gesagten feststeht, die actuelle Inhärenz der Quantität zur Begründung der Individuation an und für sich nicht erfordert ist, kann sie auch da, wo ein Individuum ohne dieselbe nicht bestehen kann, nicht ein wesentlicher Factor sein. Sie ist dann geboten, weil das Individuum in der Wirklichkeit nicht ohne bestimmte andere Accidentien bestehen kann. Nun wurzeln aber alle Accidentien bei einem Körperwesen in der Quantität. *Ergo.* Dieser Ansicht huldigt wohl auch Thomas, wenn er in in *Opusc.* 70 q. 4. a. 2. ad 3. sich äussert:

„Materia est ratio individuationis ratione dimensionum in ea praeintellectarum, id est: praecontentarum in illa tamquam in radice."

10. Man kann mit Grund auch von einer nachfolgenden und secundären Individuation reden, diese tritt da ein, wo die *materia prima* schon die Begrenzung durch die Quantität und schliesslich dann auch die Form empfangen hat. Dann kann nämlich noch von aussen her, durch den Einfluss äusserer Ursachen eine Theilung der Quantität und damit auch eine Theilung des einen Ganzen in mehrere neue Ganzen eintreten. Es ist klar, dass auch hier die Theilung nur unter dem Gesichtspunkte der Quantität erfolgen kann. Aber die Sache, die hier vorliegt und hier getheilt wird, ist das pure Accidens der Quantität. Unter diesem Gesichtspunkte lässt sich also hier nicht von einer eigentlichen Individuation reden. Aber weil es doch wahr ist, dass mit dem Accidens der Quantität ideell oder virtuell auch die in dem Ganzen enthaltene *materia prima* wieder getheilt wird, und dass diese in dem fertigen Körper auch zu der Theilung zu neuen Ganzen eine neue Mensurirung der Quantität verlangt, weil ja, wie wir gesehehen haben, die Form sich nur mit der schon mensurirten Quantität zu verbinden hat, kann man mit Grund auch hier noch die Wirksamkeit des Individuationsprincips gegeben finden. Uebrigens ist hier zu beachten, dass die Bemessung der Quantität von aussen, durch den Willen des Schöpfers allein, erfolgt. Es konnte dieser aber so und anders die Messung vornehmen. Folglich ist es auch innerlich möglich, dass noch nachträglich im Laufe der Naturgeschichte der Dinge eine Modification der Bemessung an dem fertigen

Dinge erfolge, wenn die Natur desselben das verträgt, und somit neue Individuen entstehen. Um drastisch zu reden: Gott konnte die halbe Hand auf die *materia prima* legen, aber auch die ganze. Widerspricht es nun, dass, nachdem er die ganze Hand auf sie gesetzt hat, er nachträglich dieses Maas noch ein oder mehrere Male theile, und somit auch *per accidens* die Materie und die Form getheilt werden, und somit neue Individuen entstehen? Es kann dies höchstens einen Widerspruch wegen der Natur dieses oder jenes Individuums besagen, z. B. wegen der Natur des Menschen, nicht aber an und für sich.

Und schliesslich ist diese neue Individuation nicht die eigentliche und erste, von der die Philosophen handeln, sondern, wie gesagt, eine nachfolgende und secundäre.

# Recensionen und Referate.

**Saint Anselme.** Par le comte Domet de Vorges. (Collection „Les grands philosophes“ dirigée par Clodius Piat.) Paris, Alcan. 1901. VI, 334. *Frs.* 5.

I.[1])

Es ist nicht lange her, dass dem hl. Anselmus als philosophischem Denker von einem Angehörigen seines ursprünglichen Heimathlandes der Tribut pietätvoller Erinnerung gezollt wurde. Gemeint ist die durch grossen Fleiss und ein treffendes Urtheil ausgezeichnete Schrift von Luigi Vigna, Sant' Anselmo Filosofo (Milano, Cogliati 1899). Bald darauf erstand dem Heiligen auch in jenem Lande, das seine zweite Heimath geworden ist, das seine geistige Entwickelung an der Seite Lanfrank's sich vollziehen und die grosse Mehrzahl seiner Schriften entstehen sah, ein neuer Geschichtschreiber seiner philosophischen Gedanken in dem Grafen Domet de Vorges. Man merkt es dieser neuen Schrift von Anfang bis zum Ende an, dass in ihr ein Mann die Feder führt, der mit dem Stoffe, den er gestaltet, längst vertraut ist, der diesen Stoff mit Sicherheit und Freiheit beherrscht und ihm eine Klarheit und einen Zusammenhang zu geben weiss, wodurch er auch in weiteren Kreisen des gebildeten Publicums Interesse zu wecken imstande ist.

Nach einer orientirenden Uebersicht über die Culturzustände des früheren Mittelalters im allgemeinen und über die Wissenschaft in der Zeit von Boëthius bis Johannes Scotus Eriugena im besonderen widmet der Verf. ein Capitel den „écoles préscolastiques“. Vorscholastisch nennt er die Schulen von Hrabanus Maurus bis Lanfrank und gibt damit zu erkennen, dass er die eigentliche Scholastik erst mit Anselmus beginnen lässt, eine Auffassung, die mir anbetrachts der continuirlichen Entwickelung, welche diese und die unmittelbar folgende Periode mit einander verbindet, nicht ganz einwandfrei erscheint, über die aber hier nicht weiter gerechtet werden soll.

[1]) Nachstehend bringen wir über das oben notirte Werk zwei uns zugegangene Besprechungen, wegen der Wichtigkeit einzelner in dem Buche erörterten und noch immer controversen Fragen, unverkürzt zum Abdruck.

*D. Red.*

Daran schliesst er zwei Capitel über das Leben und die Werke Anselms, letzteres ohne auch jene Schriften mit zu berücksichtigen, welche dem hl. Anselm, wenn auch zu Unrecht, zugetheilt worden sind.

Die folgenden Abschnitte befassen sich ausschliesslich mit der philosophischen Lehre Anselms. Hier beginnt der Verfasser in sachgemässer Weise mit der Erkenntnisstheorie. Aber aus den Schriften Anselms lässt sich nur sehr wenig, das auf den Gegenstand Bezug hat, beibringen, lediglich Andeutungen über einen bestehenden Unterschied zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss, über die Art, wie vermuthlich nach Anselmus die geistige Erkenntniss zustande kommt, über das von Gott ausgehende Licht der Wahrheit, in welchem die Dinge erkannt werden. Der Verf. versucht diesen wenig deutlichen Gedankenspuren ein kräftigeres Relief zu geben, indem er sie im Zusammenhange einer nachfolgenden Entwickelung aufführt. Er entwirft so in ebenso geistvoller als lehrreicher Weise eine ganze scholastische Erkenntnisslehre, wobei man sich freilich fragen könnte, ob zur Illustrirung der anselmischen Gedankenkeime thatsächlich der ganze Apparat von Gelehrsamkeit in Bewegung gesetzt werden musste.

Ganz zur Sache spricht der Verfasser in dem folgenden Capitel über die Wahrheit. In der Formulirung des Begriffs der Wahrheit ging der hl. Anselm seinen eigenen Weg, auf den ihm die Scholastik nicht folgte. Seine Definition lautet: „Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis". De Vorges wagt es zwar nicht, sie falsch zu nennen, aber sie sei doch viel zu unbestimmt. Auch darin versagt er dem hl. Anselm seine Zustimmung, dass er augustinischer oder vielmehr platonischer Denkweise entsprechend allen Wahrheiten auch den contingenten Ewigkeit zuschreibt.

Einen dunklen Punkt im Gedankensysteme des hl. Anselm bildet das Problem von Wissen und Glauben. L. Vigna hatte sich darüber unumwunden geäussert: „È quasi impossibile dare una risposta decisiva e netta" (a. a. O. 42). De Vorges bemerkt, dass der in theologischem Interesse aufgestellten Formel „Credo, ut intelligam" weder von den späteren Scholastikern absolute Geltung zuerkannt wurde, noch dass sich Anselmus selbst, so vor allem in seinem *Monologium* und *Proslogium*, praktisch daran gehalten habe. Er sucht dann eine Erklärung dieses Widerspruchs zu geben, wobei er sich aber erheblich von dem natürlichen und nächstliegenden Sinne dieser längst vor Anselm gebrauchten Formel entfernt. „Il (Anselme) ne voulait point dire évidemment", so meint er, „que la foi fût la base indispensable de tout raisonnement. Il voulait dire ceci, qui est fort juste, que croire à la vérité est une disposition nécessaire pour la découvrir" (p. 135). Allein diesen Eindruck konnte ich von der Bedeutung jenes Satzes nirgendwo gewinnen.

Allenthalben vielmehr weist er auf das Fürwahrhalten einer geoffenbarten Lehre, woran die Aussicht auf den Erwerb weiterer Erkenntniss geknüpft ist. Diese Auffassung wird bestätigt durch die anselmische Unterscheidung zwischen *fides, intellectus, species* (Migne 158, 261), wonach das *intelligere* eine Mittelstufe zwischen dem Glauben und dem Schauen einnimmt.

Auch ohne gewaltsame Aenderung des Sinnes lässt sich eine gewisse Lösung des Widerspruchs anbahnen, der zwischen dem theoretischen Festhalten jenes Satzes und der thatsächlichen Uebung besteht. Es scheinen wenigstens nicht alle Anhaltspunkte hierfür in den Schriften Anselm's zu fehlen. Seine Bedeutung in der Entwickelung des mittelalterlichen Geisteslebens beruht unter anderem darin, dass er als der erste Apologet jenes Zeitraums auftritt. So schwebt ihm ein doppeltes Publicum vor Augen, wie aus seinem bekannten Brief an Fulco deutlich hervorgeht, wo er zwischen den „impii" — und auf diese Seite ist auch der „insipiens" des *Proslogium* zu stellen — und den „Christiani" unterscheidet. „Fides enim nostra," so führt er hier aus, „contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere" (Epist. lib. II, 41, Migne 158, 1193 C). Für den Christen ist und bleibt der Glaube die unantastbare Voraussetzung seines Geisteslebens. Dem Ungläubigen, dem Nichtchristen gegenüber hat dagegen der unbedingte Vernunftgebrauch seine Stelle. Ja, Anselm misst ihm, wie auch De Vorges hervorhebt, eine grössere Bedeutung bei, als ihm thatsächlich zukommen kann, sofern er eigentliche Glaubensmysterien durch die Vernunft zu ergründen sucht. Hierin wie auch in der Annahme, dass das „credere" sich in ein „intelligere" umsetzen lasse, beruht ein Hauptmangel der anselmischen Auffassungsweise in dem vorliegenden Betreff.

Bekanntlich spielt der h. Anselmus eine Rolle in der Universalienfrage und zwar sowohl als Berichterstatter wie durch den eigenen Standpunkt dem Probleme gegenüber. Letzteren nennt der Verf. im Vergleich zum Realismus der Hochscholastik „un peu exagéré" und lässt nicht unerwähnt, dass Anselm gerade durch seinen übertriebenen Realismus auf dem Boden der Trinitätslehre in eine bedenkliche Nähe seines sonstigen Antipoden Roscellin rückt. Auch hier entwickelt de Vorges das grosse Problem von der Bedeutung der allgemeinen Begriffe in seiner geschichtlichen Ausgestaltung von der alten Philosophie angefangen bis in den Beginn der Neuzeit in lichtvoller Weise.

Die zunächst folgenden Capitel der Monographie sind den psychologischen Gedanken Anselm's gewidmet. Eine unleugbare Bedeutung kommt dem Heiligen in der Geschichte der Philosophie durch seine Theorie von der Willensfreiheit zu. Hier hat Anselm unbestreitbar sein grosses Verdienst, hier überflügelt er die Betrachtungsweise seiner Zeit. Trotzdem muss seine Erklärung der Willensfreiheit als „potestas servandi rectitudinem" den grössten Bedenken begegnen. Denn sie ist viel zu eng gegriffen und zieht eine Reihe von Fällen, die wesentlich der Wahlfreiheit anheimgegeben sind, nicht in Betracht; sie fasst krampfhaft ein Ideal in's Auge und übersieht dabei das eigentliche Wesen. Das zeigt der Verfasser auf's klarste. Den Grund jener mangelhaften Doctrin sieht er in der Unvollkommenheit der philosophischen Methode. Die Betrachtungsweise des h. Anselm ist nämlich nicht selten auch dort, wo es sich um Gegenstände allgemeinerer Art handelt, eine rein theologische. Im Zusammenhang mit der Willensfreiheit behandelt der Verfasser das Uebel. Die Ausführungen Anselm's folgen hier im allgemeinen der Spur des h. Augustinus, verrathen aber auffällig den gewundenen Stil der Dialektik seiner Zeit. Auf die Frage nach der Zulassung des Uebels von seiten Gottes geht er nicht ein. Zutreffend bestimmt er das Verhältniss von göttlichem Vorauswissen und creatürlicher Freiheit; weniger zutreffend bemerkt er jedoch hierbei, dass wenn das Vorauswissen einer Handlung dieser den Charakter der Nothwendigkeit aufprägen würde, alle göttlichen Handlungen unfrei wären, da bei Gott von einem Vorauswissen seiner eigenen Handlungen wegen ihrer Coëxistenz mit dem göttlichen Erkennen nicht die Rede sein könne.

Sich zu der Gotteslehre Anselm's wendend, hebt der Verf. die Originalität des Kirchenlehrers auf diesem Gebiete im Rahmen seiner Zeit hervor. Anselm ist der erste Scholastiker, welcher eigentliche Gottesbeweise zu führen unternimmt. Im *Monologium* beschäftigen ihn zwei Arten kosmologischer Gottesbeweise, wobei er sich zuerst auf das in der Welt vorhandene Gute, das Grosse und das Seiende überhaupt stützt und alsdann die Stufenfolge von Wesen zum Ausgangspunkte nimmt. Auf eine genauere Würdigung des letzteren Argumentes lässt sich der Verfasser nicht ein, wohl aber äussert er sich über das erstere. Der Gedanke desselben ist folgender. Es gibt in der Welt Dinge von verschiedener Güte, Grösse, von verschiedenem Sein. Die Weltdinge sind aber nicht die Güte, die Grösse, das Sein an sich. Also fordern sie ein solches, das die Güte, die Grösse, das Sein wesenhaft ist. Diese Art zu schliessen basirt ganz auf der übertrieben realistischen Denkweise Plato's, welche für jeden Begriff eine Idee, ein entsprechendes Wesenhaftes verlangt, und so bleibt es fraglich, ob auf dem eingeschlagenen Wege ein giltiger Gottesbeweis zu führen ist. De Vorges möchte die Möglichkeit

nicht völlig in Abrede stellen; allein er sieht sich zu dem Bekenntniss genöthigt: „Dieu y apparaît comme source et comme type, plutôt que comme cause efficiente“ (p. 239).

Im allgemeinen sagt er über die Gotteslehre Anselm's, dass sie noch vorherrschend augustinisch sei. Gott ist für ihn noch vor allem das absolute Gute, das oberste Wesen, die höchste Vollkommenheit, das höchste Object der Liebe, während später Thomas v. Aquin Gott mit Vorzug als die wirkende Ursache, als *actus purus*, als höchstes Object der Erkenntniss denke. Wenn gegen die Scholastik nicht selten der Vorwurf einer trockenen Behandlungsweise der Gotteslehre erhoben werde, was im übrigen einem Vorwurf der Wissenschaftlichkeit gleichkomme, so treffe derselbe die Theologie Anselm's in keiner Weise.

Etwas rasch setzt sich der Verfasser, wie mir scheint, über den Versuch Anselms, das Geheimniss der Trinität durch die Vernunft zu erweisen, hinweg. Letztere Thatsache ist von Belang wegen der Stellung Anselm's zu dem Probleme von Wissen und Glauben, nach meinem Ermessen einem Hauptprobleme der Frühscholastik, dessen Bedeutung es entsprochen hätte, wenn sich ihm der Verfasser auch dort, wo er davon handelt (p. 132 sqq.), noch eingehender gewidmet hätte, als es geschah.

Einen um so grösseren Raum beansprucht nun aber der ontologische Gottesbeweis. Was Graf de Vorges hier auf ungefähr sechzig Seiten bietet, ist eine vortreffliche Geschichte des Beweises bis in die Tage der Gegenwart herein. De Vorges spricht dem Beweise in all seinen wechselnden Formen, die modernen Rettungsversuche der Ordensmänner Ragey und Adlhoch mit eingeschlossen, entschieden die Beweiskraft ab. Das Argument Anselm's setze eine unmittelbare Gotteserkenntniss voraus. Das Attribut „ontologisch“ könne ihm, so peinlich dasselbe auch bei manchen südländischen Theologen berühre, nicht erspart bleiben. Der versuchte Uebergang von der idealen zur realen Ordnung sei nicht berechtigt. Nur durch die Verbindung mit Erwägungen, die dem Argument als solchem völlig fremd seien, konnte ihm ein Schein von Geltung verliehen werden.

Der ontologische Gottesbeweis hat denn auch, wie der Verfasser zeigt, in der Zeit der Hochscholastik wenig Anerkennung gefunden, weder bei Albert dem Grossen noch bei Alexander Halensis, am allerwenigsten bei Thomas v. Aquin. Bonaventura allein bediente sich desselben, während ihn sein späterer Ordensgenosse Duns Scotus nicht mehr ungeändert anzunehmen wagte. De Vorges verfolgt dann die Geschichte des Beweises von seiner Wiederaufnahme durch Descartes bis Hegel, bis zu seinen Verfechtern und Kritikern in der Gegenwart, um noch einmal seine Meinung darüber bestimmt zu formuliren.

Zum Satze: Wir besitzen die Idee eines Wesens, anbetrachts dessen

ein Grösseres nicht gedacht werden kann, bemerkt er, diese Idee sei zu unbestimmt (p. 316). Da es sich dabei aber um eine Vorstellung handle, welche nur durch die Arbeit unseres Denkvermögens gebildet wurde, so gelte es jene Erwägungen zu untersuchen, die zu ihrer Ausgestaltung anleiteten, um zu erkennen, ob sie objective Berechtigung habe. Uebrigens spreche Anselmus ganz ebenso wie von dem Vorhandensein einer Gottesidee davon, dass Gott unsere Vorstellungskraft übersteigt.

Der weitere Satz, was in Wirklichkeit existire, sei grösser als das nur in Gedanken Vorhandene, schliesse eine Aequivocation des Begriffes „Sein" in sich. Denn das letztere sei in der That ein Nichtseiendes.

Mit einem schwungvollen Epilog über den allgemeinen Charakter der Philosophie Anselm's und seinen Einfluss auf die Schule schliesst der Verfasser sein Werk ab. Es würde, so meint er hier, ein falsches Bild von der Bedeutung eines Mannes geben, wenn man ihn nur unter dem Gesichtspunkte der neuausgesprochenen Gedanken beurtheilen wollte. Wohl hat Anselm manche originelle Geistesthat vollbracht, aber mehr als durch die Neuheit seiner Gedanken wirkte er durch die ganze Bewegung, die von ihm ausging. Anselm hat einen entschiedenen Einfluss auf die Entwickelung der abendländischen Wissenschaft ausgeübt. „Il l'a rappelée du terre à terre de la logique formelle sur les hauteurs de la pensée. Il a rappris à ses contemporains à apprécier les larges horizons et à pénétrer les plus profonds secrets de la vérité transcendante" (p. 324). „Il a donné l'exemple d'appliquer la puissance du raisonnement à l'ordre des notions transcendantes, de la morale et de la religion naturelle" (p. 326).

Ja, Graf de Vorges spricht den überraschenden Gedanken aus: „Il a préparé la séparation de la philosophie et de la théologie" (p. 327). Es liegt unbestreitbar eine Wahrheit in diesem Satze. Erwägt man, in welchem Verhältniss das natürliche Denken bei den Hauptrepräsentanten der Theologie in der unmittelbar vorausliegenden Periode, bei einem Petrus Damiani und Lanfrank, zu der Theologie stand, wie ersterer die Philosophie in dem Maasse zur *ancilla theologiae* machen zu müssen glaubte, dass er, um vermeintliche theologische Wahrheiten zu retten, die allgemeine Geltung des Widerspruchsgesetzes bestritt (vgl. dessen opusc. 36: *De divina omnipotentia* Migne 145, 595 sqq.), wie Lanfrank das „tegere artem" auf theologischem Gebiete so weit trieb, dass er es nicht einmal wagte, allgemeine Vernunftwahrheiten auf theologischem Boden zu verwenden (vgl. meinen Aufsatz über „Lanfrank's Verhältniss zur Dialektik", Katholik 1902, I, 215 ff.), dann kommt die That Anselm's einer Loslösung, einer Befreiung aus so engherzigen Banden der Theologie gleich. Indes scheint mir bei Anselm und der durch ihn inaugurirten Periode der Scholastik wie auch bei der Hochscholastik doch mehr

das Wort von der Verbindung der Philosophie mit der Theologie am Platze zu sein als das von der Trennung. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie entspricht doch viel mehr der Absicht eines theologischen Apologeten, und Anselm ist, wie bemerkt, der erste Apologet des Mittelalters in diesem Sinne, von dem aus Alanus von Lille mit seiner „Ars fidei“ die Brücke schlägt zu der „Summa contra gentiles“ des h. Thomas von Aquin.

Um ein zusammenfassendes Urtheil über die vorliegende Monographie zu fällen, so muss sie als eine Schrift von eindringendster Sachkunde anerkannt werden, in der sich rückhaltlose Begeisterung für den bedeutenden mittelalterlichen Denker mit einer allenthalben unbefangenen Kritik harmonisch vermählen. Dass die Schrift einen grösseren Leserkreis ins Auge fasst, gibt ihr das Recht, ja macht ihr zur Pflicht, einen höheren, zu weiterer Perspective geeigneten Standpunkt zu wählen, als ihn eine historisch-kritische Untersuchung fassen würde, die es nur auf eine genaue Fixirung der Stellung und Bedeutung Anselm's innerhalb der Gedankenbewegung seines eigenen Zeitalters abgesehen hätte. In letzterem Falle hätte das Verhältniss Anselm's zu den Schriftstellern der ihm unmittelbar vorausgehenden Zeit genauer bestimmt und ebenso die Nachwirkung seiner eigenen Gedanken in der unmittelbar folgenden Periode eingehender nachgewiesen werden müssen, als es thatsächlich geschah. So aber betrachtet der Verfasser den h. Anselm als den hochaufragenden Repräsentanten der Frühscholastik, dessen Geistesart und -Arbeit er zumeist an ebenmässigen Gestalten der älteren und der späteren christlichen Aera, namentlich an Augustinus und Thomas von Aquin, misst, — eine ebenso lehrreiche als reizvolle Betrachtungsweise, in deren Anwendung der Verfasser das grösste Geschick bekundet.

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

## II.

Unter Leitung von Clodius Piat hat eine Sammlung von Monographien über die hervorragenden Philosophen bei Felix Alcan in Paris zu erscheinen begonnen.[1] Die vorliegende Schrift des Grafen D. de Vorges über Anselm ist das siebente Bändchen der Reihe[2] und be-

[1] Les grands philosophes. Collection dirigée par Clodius Piat publiée chez Félix Alcan. Paris. Volumes in 8° de 300 pages environ, chaque volume, fr. 5. — [2] Es gingen vorher: 1) Socrate, par Clodius Piat. 2) Kant, par Th. Ruyssen. 3) Avicenne, par le baron Carra de Vaux. 4) Saint Augustin, par l'Abbé J. Martin. 5) Malebranche, par Henri Joly. 6) Pascal, par Ad. Hatzfeld. — Demnächst erscheint 8) Spinoza, par Paul Louis Couchoud.

gründet ihr Erscheinen durch den Hinweis auf die Bedeutung, welche Anselm für die Scholastik hatte und noch hat (Vorwort V und VI).[1])

Die drei ersten Capitel zeichnen im raschen Ueberblick den Hintergrund, auf dem Anselm's Bild sich strahlend abhebt.[2]) Ist diese Zeichnung ob ihrer Kürze nothgedrungen auch eine lückenhafte, die nach Ergänzung verlangt, so nehmen wir sie doch dankbarst entgegen und freuen uns ihrer Uebersichtlichkeit.

Der Hr. Verf. datirt die Scholastik von Anselm ab und bezeichnet die Periode von Carl d. Gr. bis Anselm als Vorscholastik. Der Ref. huldigt einer andern Meinung; er setzt den Beginn der Scholastik in die Zeiten des Boëthius, Cassiodor, Benedict und Caesar v. Arles: in dieser Zeit geht die abendländische Patristik zu Ende; es beginnt die Gründung und Organisation der christlichen Gelehrtenschulen, sowie die Zurichtung des Literatur-Erbes in den Bibliotheken für die Zwecke des Unterrichtes und auch der Wissenschaft. Ich habe diese Auffassung vertreten in meinen „Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata", die Msg. Gutberlet im Phil. Jahrbuch besprach. (Jahrg. 1897, S. 89 f. — Vgl. de Wulf in *Revue néoscolastique* 1900. p. 146—148.[3])

Einige Ungenauigkeiten sind richtig zu stellen: S. 13 Gregor VII. starb nicht 1086, sondern 1085. — S. 16 wird für Cassiodor 560 als Todesjahr angenommen. Nach den gründlichen Untersuchungen von Minasi aber (Cassiodoro. Napoli, Canciano. 1895) darf über 568/69 nicht hinaufgegangen werden. — S. 18 Isidor von Sevilla starb 636 (nicht 637). — S. 34 ist der Tod des Rhabanus in's Jahr 835 gesetzt, statt 856.

Ausserdem bemerke ich: S. 22 heisst es, Willibrord v. Utrecht sei gegen Ende seines Lebens in Häresie verwickelt worden (Willibrod . . . malheureusement, sur la fin de sa vie, il se laissait entraîner à l'hérésie). Welche Häresie? Welche Quelle sagt dies? — S. 26—28 bespricht der Hr. Verf. den Scotus Erigena und bezeichnet dessen System als „un système émanatiste". Aber die Terminologie des Scotus Erigena ist keineswegs derart, dass man sie nothwendig pantheistisch verstehen muss, sondern orthodox verstehen kann. Was nun historisch das Richtige sei, ob pantheistische, ob orthodoxe Auffassung — darüber *adhuc sub iudice lis.* — Bezüglich der Schicksale des Scotus nach seinem Weg-

---

[1]) De Vorges ist mehrfach bereits mit philos. Abhandlungen hervorgetreten: „La Métaphysique en présence des sciences", 1875. und „Essais de métaphysique positive", 1883 (Paris, Perrin et Cie). „La Constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne", 1886 und „Cause efficiente et cause finale", 1888 (Paris, Roger et Chernoviz.). „Les Ressorts de la volonté et le libre arbitre", 1899 und „L'Impôt et les théologiens", 1899 (Paris, Bloud et Barral.) — [2]) Chapitre I: La civilisation chrétienne au XIe siècle, 1—14. Chap. II: La science aux débuts du Moyen Age, 15—32. Chap. III: Écoles préscolastiques, 33—46. — [3]) Die *Praefationes* sind als Ms gedruckt und kommen nicht in den Buchhandel. Doch sind sie zu erhalten durch die Bibliothek des Collegium s. Anselmi. Roma. Aventino. (8°. 184 p. Frs. 4.) In diesen *Praef.* finden sich mancherlei Notizen, die zur Ergänzung der eben genannten Capitel I—III bei de Vorges dienen können.

zuge vom Hofe Carl's des Kahlen scheint mir Alles zur Annahme zu drängen, er habe sich in ein Kloster vergraben und dort auf die Ewigkeit vorbereitet. Das war ja die damals beliebte Art, sich aus der Welt zu schaffen. Welche Factoren bei der Censurirung des Scotus alle sich geltend machten, wissen wir leider nicht genau: ohne Intriguen ging es sicher nicht ab. — Als prophylaktisches Mittel mag die Censur wohl nothwendig oder berechtigt gewesen sein. Hätte aber Scotus einen Commentator an Thomas gefunden wie der von ihm übersetzte Dionysius, so hätte ihm diese Censur nicht dauernd geschadet; man hätte sich mit ihr und mit dem behaupteten Pantheismus zurechtgefunden. — Im übrigen ist die Anklage auf Pantheismus für tiefere und grössere Geister allezeit billig zu haben: sie ist auch dem hl. Thomas nicht erspart geblieben.[1]) — S. 36 wird Remigius v. Auxerre ein extremer Realist (réaliste outré) genannt. Das ist entschieden zu bestreiten. Bis Abälard, der wie ein Taschenkünstler den Lehrern ihre eigenen Worte in's Gegentheil verkehrte, herrschte in allen Schulen der sog. gemässigte Realismus, der allerdings keine Pflicht anerkannte, seine richtigen Gedanken in aristotelischen Formeln vorzulegen. Die momentane Störung der Verhältnisse durch Roscellin ist der beste Beweis hierfür ebenso wie Anselm's Verhalten, der es unter seiner Würde hielt, auf solche Scholaren-Sorgen einzugehen. — Hrn. de Vorges ist die beanstandete Classification nicht zu verargen: sie gehört zu den vielen *fables convenues* auf diesem Gebiete, und Einer kann nicht Alles leisten! — S. 39 ist die behauptete Parallele zwischen den Bildungszuständen im 11. Jahrhundert und im heutigen Deutschland, für deutsche Leser sehr überraschend, um nicht mehr zu sagen.

Chap. IV: „Vie de saint Anselme" (47—68) ist ganz besonders flott, bündig und markig geschrieben. Der kurze Lebens-Abriss hält sich im Geleise Rémusat's, wie Verf. selbst bemerkt. Aber Rémusat ist nicht einwandfrei.

Die Beurtheilung Lanfrank's als gefälligen Diener seines Königs scheint mir mindestens in hohem Grade unbillig zu sein. Desgleichen wird man manche Beurtheilung Anselm's ob seines Verhaltens im kirchenpolitischen Kampfe nicht völlig zutreffend erachten.

Auffällig erscheint, dass von Roscellin in diesem Abschnitte kein Wort verlautet. Und doch spielt er im Leben Anselm's eine Rolle. Es ist allerdings eine schwierige Sache, bezüglich seiner in's klare zu kommen, Cousin's Resultate genügen nicht. Auch Picavet ist unzureichend.[1]) Auf Grund des von Schmeller aufgefundenen Fragments möchte wohl die Vermuthung sich empfehlen, es habe Roscellin an den

[1]) Der Misbrauch, den man mit Scotus Erigena trieb und treibt, schadet seiner richtigen Werthung heutzutage sicher mehr denn die damalige Censur. Zur Illustration kann dienen: Picavet, Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hinkmar et de Jean Scot (Paris, Picard & Fils. 1896). — Willmann, Geschichte des Idealismus (1896) II, 353 bezeichnet die Grundanschauung des Scotus Erigena als „monistische". Ich finde aber auch bei ihm keine durchschlagenden Beweise. [2]) Roscellin . . . d'après la légende et d'après l'histoire. 1896. Paris, Imprimerie Nationale.

päpstlichen Legaten sich geschickt herangemacht und diesen Prälaten, der (nebenbei bemerkt) in einem recht zweifelhaften Lichte erscheint, zu Ungunsten Anselms beeinflusst. Allerdings kommt der Hr. Verfasser im Cap. VIII auf Roscellin zu sprechen, unterlässt es aber auch dort, der Sache näher zu treten.

S. 57 läuft ein historischer Irrthum unter: Guibert und der Gegenpapst Clemens sind keine zwei verschiedenen Persönlichkeiten, sondern identisch.

Chap. V: „Ouvrages de s. Anselme" (69—83) gibt eine Uebersicht über Anselm's schriftlichen Nachlass und bespricht am Schlusse die drei Monographien Van Weddingen's (1875)[1]), Hoerne's (1867) und Hasse's (1843). Der Hr. Verf. berücksichtigt, wie man sieht, auch die deutsche Literatur.

Werthvoll ist die Notiz (p. 82 Anm.), eine vollständige Bibliographie über Ans. finde sich im „Dictionnaire de théologie publié sous la direction de MM. Vacant et Mangenot" tom. I, 1327—1360 (Paris, Letouzey).

Chap. VI: „Théorie de la connaissance" (85—120) interessirt den Leser ebenso sehr durch seinen Gegenstand, wie es ihn erfreut ob der unverkennbaren Sorglichkeit oder auch sichtlichen Vorliebe, die ihm der Verfasser zugewendet. Einige Wendungen etwa abgerechnet, wird man Alles billigen und Vieles nicht nur zugeben, sondern auch rühmen und loben müssen. Dazu gehört sicher die höchst discrete Erklärung des *intellectus agens* der Scholastiker.[2]) Das Resultat dieses Capitels stimmt vortrefflich zur Continuität der scholastischen Wissenschaft und dient zur willkommenen Illustration: Anselm hat im wesentlichen keine andere Erkenntnisslehre als die Vertreter der Hochscholastik.

Man gestatte einige kleinere Bemerkungen: p. 88 A. 1. Der Satz: „Non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire, quidquid aliquo modo cognoscit" (Prosl. 6) enthält keine »Definition«, sondern die Rechtfertigung einer metaphorischen Ausdrucksweise statt der technischen. — Wyneken könnte an diesem Satz seine Freude haben und versucht werden, Anselm für sich zu reclamiren. — p. 91 ist der Satz: „La sensibilité . . . n'agit que sous une impression du dehors" in seiner unbeschränkten Allgemeinheit gefährlich. Er müsste in seinen Consequenzen zu Wyneken's »Naturgesetz der Seele« führen. Der richtige Sinn bedarf einer Clausel, wie etwa: »in letzter Linie« oder dgl. — p. 98 werden Anselm, Plato, Augustin, Bonaventura, Malebranche, Gratry usw. zusammengestellt als Geister, die so sehr im Reiche der Ideen schwebten, dass ihnen die reine Idee zu einer Art Realität wurde. Ob Anselm, Augustin und Bonaventura dies Compliment als ein verdientes wohl zugeben? — P. 99 und 111 werden zwei Aufstellungen Anselm's als „peu scientifiques" erklärt. — Wenn man nicht gerade eine bestimmte Terminologie ausschliesslich als wissenschaftliche gelten lassen will, darf man diese Censur ablehnen. — P. 104 sq.

[1]) Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbéry Bruxelles, Hayez, 1875. — [2]) Vgl. Philos. Jahrb. Bd. VII (1894) S. 86 ff.

hätte Anselm's Satz: „Semper sui meminit anima" (Monol. 46) bei einer breiteren Ausführung Gelegenheit bieten können, für die Scholastik gegenüber dem modernen Ueberschwang von Ich-Psychologie eine apologetische Lanze einzulegen. — p. 107 sqq. meint de Vorges, die Lehrpunkte des hl Thomas über das „lumen divinum" unseres Intellectes seien viel klarer als die Anselm's. Uns will dünken, es bedürfe der gleichen Discretion hierüber bei Augustin, Anselm, Thomas und Bonaventura. Man vergesse nicht, dass der Ontologismus ohne Unterschied auf jeden der vier Lehrer sich berief. — p. 111 sq. will uns die Auseinandersetzung mit Hauréau in der Formulirung minder gelungen erscheinen.

Für die Erkenntnisstheorie Anselm's und deren Charakterisirung war natürlich von Belang der Dialog „De veritate" und Anselm's Stellungnahme betreffs der Universalien. Es folgen daher: Chap. VII: „De la verité" (121—139) und Chap. VIII: „Réalisme et Nominalisme" (141—167).

Mit Bedauern bekennt im Interesse seiner Pflichterfüllung der Referent, diese Partien seien weniger gelungen. Der Dialog kommt nicht zur gebührenden Geltung. Er ist freilich in seinem Auftreten und Anzug ein unscheinbarer und ärmlicher Scholare des 11. Jahrhunderts. Aber er trägt bei sich ein höchst kostbares Erbstück seines genialen Vaters: das kaum hoch genug anzuschlagende Verdienst um die Lehre von den Exemplar-Ideen, ihre Ausbildung und ihre Verwendung.

Der Hr. Verf. denkt oft genug congenial mit Anselm. Wenn er es hier nicht that, so erklärt sich das ausser den erhöhten Schwierigkeiten der Sache beim völligen Mangel an brauchbaren Vorarbeiten wohl ganz besonders durch die hierbei angewandte unzulängliche Methode. Den hl. Anselm am hl. Thomas wie an einem absoluten Modell zu messen, ist bis zu einem gewissen Grad ein gutes heuristisches Mittel. Darüber hinaus, wird die Methode zum Kerker, oder doch zur Folter eines jeglichen Genies, heisse es Anselm, heisse es Thomas, heisse es Scotus, heisse es anders. – Einen weiteren Erklärungsgrund darf man in der Abneigung gegen Geschichtsphilosophie suchen, die dermalen in unsern scholastischen Kreisen herrscht. Und doch birgt die Scholastik so viel kostbares Material. — Dazu kommt überdies noch unsere völlig ungenügende, leider aber allgemein recipirte Auffassung der sog. Realisten und Nominalisten: sie ist ein wahrer Krebsschaden.[1])

Des Hrn. Verf. Ausführungen über die Behandlung des Universalien-Problems kommen über die hergebrachten Auffassungen nicht hinaus. Es wäre besser gewesen, sich auf die Discussion zwischen Roscellin und Anselm zu beschränken und diese Einzel-Frage gründlich in historisch-kritischer Weise zu behandeln. Anders drehen wir uns einfach im Kreise und fügen zu den irrigen Beurtheilungen unserer Vorgänger blos neue hinzu, ganz besonders, wenn wir von Hauréau und Cousin uns mehr als gut beeinflussen lassen.

---

[1]) De Wulf's Darstellung: „Le problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle" (Louvain) ist gewiss dankenswerth, reicht aber nicht aus, um den Bann zu brechen.

Anselm's Anthropologie wird in den zwei folgenden Capiteln behandelt.[1]) Mancher Leser hätte es wohl gern gesehen, wenn die Schrift „Cur Deus homo" einigermassen wäre herangezogen worden.[2])

Warum de Vorges den hl. Anselm bezüglich des Ursprungs der Seelen als unschlüssig darstellt, ist schlecht einzusehen. Was Anselm sagt, sagt jeder von uns und muss es sagen. Im übrigen schweigt er: das ist keine Unschlüssigkeit! Da er das Schweigen hierüber brechen wollte, nahm ihm der Tod die Feder.

Das längere Chap. XI: „De la liberté" (197—228), gehört inhaltlich theils noch zur Anthropologie, theils zur darauf folgenden Theologie mit ihren zwei Capiteln XII und XIII.

Geist- und lichtvoll sind Hrn. de Vorges' Erörterungen: Alle Anerkennung! —

Aber was soll man dazu sagen, wenn der Referent nun alle Prämissen zugibt und gleichwohl zum Schluss-Resultat kommt, Anselm habe seine Sache nicht gut gemacht! — Da muss doch Anselm selber an seinem Verehrer verzweifeln! das heisst ja das Princip der Identität negiren: »Alles richtig und doch nicht richtig«. Und Hegel, auch ein Bewunderer Anselm's, möchte triumphiren: »Da seht! Hab' ich nicht Recht?«

»Nein, Hr. Hegel, bester Collega«, spricht lächelnd Anselm, »der Ref hat ja einen ganz andern Gesichts- und Standpunkt der Betrachtung als unser gemeinsamer Freund Graf de Vorges. Der P. Beda misst mich an meinem Maasstab und beachtet meine geschichtsphilosophische Tendenz und der Hr. Graf misst mich mit einem, den ich natürlich voraussetze und voraussetzen musste: Es ist somit ohne Ihre Synthese ganz schön auszukommen. Wollen Sie aber *par tout* synthetiren, so sind ich und M. de Vorges und der Referent mit Vergnügen bereit.« [3])

Delicat war der Abschnitt über die Freiheit; noch delicater ist der folgende über deren Einklang mit dem göttlichen Vorherwissen.

Es freut mich, eins zu sein mit M. de Vorges: Der Anselmische Ausgleich ist weder mit dem der Dominicaner, noch dem der Jesuiten identisch.

Bei der Darstellung der Anselmischen Gotteslehre im Chap. XII: „De Dieu" (229—266) tritt des öfteren die Verehrung mächtig zu tage, die der Verf. bei aller Freiheit seines Raisonnements für den grossen Denker von Bec empfindet. Mehr als einmal auch wird man höchst an-

---

[1]) Chap. IX: „Du composé humain" (169—183). Chap. X: „De l'âme" (185—196). — [2]) Das Natürlichste wäre gewesen, ein eigenes Capitel über Anselm als Geschichtsphilosoph einzusetzen. — [3]) Wenn der Hr. Verf. die landläufige Wahlfreiheit als psychologische bezeichnet, so könnte man die Anselmische wohl die historische nennen. Der Betrachtung und Analyse der Deterministen darf die letztere getrost empfohlen werden: Keiner von ihnen gibt eine solche zu ohne Systemflucht.

genehm berührt von herzgewinnender Wärme und weihevoller Stimmung. — Seltene Dinge bei Philosophen! —

Ich beschränke mich auf eine Bemerkung: Anselm's Gotteslehre zeigt handgreiflich, welchen Wandel unser Begriff von Philosophie durchlebt hat. Für uns Moderne ist Philosophie ein Abstractes, das sich ebenso gut beim Fetisch-Anbeter wie beim Mohammedaner als beim Christen zu Gaste laden kann; wenigstens ist das unsere Tendenz. Für die Väter und Frühscholastiker, auch für die Hochscholastiker noch bedeutete Philosophie ein Concretes, nämlich die christliche Weisheit. Man sieht das deutlich genug an der *Summa contra gentiles*. Als Formel kann gelten: „homo est animal rationale mortale". Mit dem „mortale" ist all der historische Stoff der Offenbarung in's philosophische Gebiet und dessen Competenz einbezogen: es handelt sich blos darum, ob dieser für sich nicht rationelle Stoff vom Scholastiker in rationeller Methode d. h. mit Abstraction von dem Offenbarungscharakter behandelt wird oder nicht. Im ersten Fall spielt er den Philosophen, im zweiten den Theologen.

Beachtet man dies, so braucht man den Früheren so wenig Unrecht zu geben wie den Späteren (von der Theologie mehr Emancipirten): Beide haben Recht von ihrem Standpunkt aus. So ist es auch ermöglicht und sogar leicht, ganz verschiedenartige Behandlungen der gleichen Probleme völlig unbefangen zu beurtheilen und das *Suum cuique* zur Geltung zu bringen. Ich glaube, der verdiente Hr. Verf. hätte durch eine derartige Vorbemerkung manche Schwierigkeit sich erspart und dem Flug seiner Gedanken weniger Einhalt thun müssen.

Ob wir Moderne nun fürderhin noch weiter gehen sollen in der Rationalisirung unseres Begriffes von Philosophie, ist eine andere Frage. Mir dünkt, wir thäten gut, den ganzen Menschen und die ganze historische Welt, also den übernatürlich erhobenen Menschen wieder zu unserer Competenz zu ziehen *servatis servandis*.[1])

Chap. XIII: „L'argument de saint Anselme" (267—319) beansprucht naturgemäss ein erhöhtes Interesse. Der Hr. Verf. legt das Argument vor, bespricht die erste Befehdung desselben durch Gaunilo, den Mönch von Noirmoutier und früheren Schatzmeister von St. Martin zu Tours[2]), lässt die Folgezeit Revue passiren[3]) und reiht am Ende sich selber unter die Gegner des Argumentes ein. Dabei hat Hr. de Vorges die Güte, sich des öftern auf meine Artikel im Philos. Jahrbuch 1895—1897 zu beziehen.

Hr. de Vorges und der Referent sind demnach erklärte Gegner. Hier in die Discussion sogleich einzutreten, verbietet die gegenwärtige Aufgabe. Doch schulde ich die Erklärung: Die Aufstellungen im Philos. Jahrb. halte ich sämmtlich aufrecht, sowohl was die Legitimität, wie die entsprechende Kraft des Anselmischen Beweisverfahrens betrifft. — Bezüglich der historischen Fragepunkte, wer unter den Scholastikern der Folgezeit und Hochscholastik für oder

[1]) Dieser Gedanke berührt sich wohl mit den Anschauungen Willmann's (Idealismus). — [2]) Vgl. p. 72. — [3]) p. 315 ist Streenstrup in Stentrup zu verwandeln, dessen Kritik ohnehin berücksichtigt wurde (Phil. Jahrb. 1897, S. 407 ff.). — Bei dieser Gelegenheit soll notirt sein: p. 87 U. *ant* statt *aut*. p. 189 *progation* statt *propagation*.

wider Anselm war, dünkt mir desgleichen, keine meiner Positionen sei erschüttert — ja die Stellung sei vielmehr gefestigt.

Es soll mich freuen, wenn bald ein Schiedsrichter erscheint. Unterdessen sei die angenehme Pflicht erfüllt, dem Hrn. Grafen zu danken: einmal für das Zugeständniss p. 288: »Nous voulons bien accorder que s Thomas n'a pas réfuté directement et expressément l'argument de s. Auselme en tant que preuve de l'existence de Dieu . . .« — das ist ein guter Schritt vorwärts auf der Bahn zur so wünschenswerthen vollen Verständigung — und dann für die werthvolle Notiz p. 289, dass die dem Kanzler Gerson zugeschriebene Aeusserung: »nescio quis insipientior sit, an qui putat hoc sequi, an insipiens, qui dicit in corde suo: non est Deus« (Sent. 1, 3, 2) in dessen gedruckten Werken nicht zu finden sei

Im Philos. Jahrb 1896 (S. 280 A. 2) habe ich auf das Zeugniss des Cardinals d'Aguirre hin jenen Ausspruch als historisch angenommen, so unwahrscheinlich derselbe mir persönlich auch erscheinen musste. So scheidet nun auch Gerson aus der Liste der erklärten Gegner aus: es bleibt einstweilen blos Peter d'Ailly (v. Cameracensis — l. c. A. 3), und es ist möglich, dass die Notiz über ihn ebensowenig zutrifft.

Das Schluss-Capitel XIV (S. 321—329): „Charactère général de la philosophie de saint Anselme. Son influence sur l'école" ist warm und schön. Es wird sich modificiren je nach der Lösung verschiedener, bereits berührter Vorfragen, und es wird sich ergänzen im Verhältniss zum Fortschritt, den unsere Kenntniss und gerechte Würdigung der älteren und ältesten Scholastik macht.

Dazu bedarf es vieler Arbeiter. Dem Herrn Verfasser zollen wir den Ausdruck der Freude und des Dankes ob der Förderung, die seine werthvolle Gabe für uns bedeutet. Dies thut Allen voran sein Gegner

Metten (Bayern). **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

---

**Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre.** Von Dr. Eduard Martinak, a. o. Universitätsprofessor und Gymnasialdirector in Graz. Leipzig, J. A. Barth. 1901.

Angeregt „durch sprachpsychologische Interessen überhaupt und speciell durch semasiologische Fragen" will Vf. „einen Einblick in die wesentlichen psychischen Vorgänge und Gesetzmässigkeiten" „jeder Art von Bedeuten und Zeichen" gewinnen, um hierdurch eine gesichertere Grundlage für die Psychologie des speciell sprachlichen Bedeutens zu schaffen. Als allgemeiner Theil eines Specialwerkes macht die Abhandlung keinen Anspruch auf systematische erschöpfende Vollständigkeit.

Nachdem Vf. zunächst in der Einleitung gezeigt hat, dass zwischen Wort und Bedeutung ein nothwendiger Zusammenhang besteht, d. h. dass es keine Worte ohne Bedeutung, und keine Bedeutung ohne

Worte gibt, entwickelt er in § 2 — § 6 die Psychologie des Bedeutens und Zeichens überhaupt. Zuerst wird in § 1 die Entwicklung dieser beiden Begriffe nebst dem Unterschied des realen und finalen sowie mittheilenden und begehrenden Zeichens gegeben. Die zwischen Zeichen und Bedeutung bestehende Zuordnung wird als eine ideelle dargestellt. Auch hebt Vf. die Differenzirungen realen und finalen Bedeutens bis ins kleinste hervor. In § 2 scheidet er dann die Zeichen in natürliche und künstliche, versucht darauf jedoch, gestützt auf eine eingehende Erörterung des Begriffes „natürlich", den Nachweis, dass diese Eintheilung mangelhaft sei. Nachdem er sich in § 3 des weiteren über richtiges und unrichtiges Verstehen sowie den Begriff der Norm beim Bedeuten verbreitet hat, weist er in dem den Psychologen am meisten interessirenden § 4 nach, dass das Zeichen und Bedeutung verknüpfende Band die „judiciöse Association" ist. § 5 und § 6 erörtern die Fragen der Verkürzungen im psychischen Vollzuge von Zeichen und Bedeutung sowie der Veränderungen in ihrer Zuordnung. Endlich bietet § 7 einen Ausblick auf die Hauptmerkmale des sprachlichen Bedeutens auf Grund der vorliegenden Resultate. Die Sprache überhaupt ist ein Specialfall von Bedeuten, wie aus dem Begriffe desselben und seinen Arten näher bewiesen wird. Vorwiegend ist sie finales, in den echten und unechten Interjectionen sowie im Tone auch reales Bedeuten, mittheilendes und begehrendes, endlich natürliches und künstliches. Für den Ursprung der Sprache werden allerdings die beiden letzten Begriffe abgelehnt, wohl aber der der Tradition in Anspruch genommen. In ihrem gegenwärtigen Bestande ist sie künstliches Bedeuten in den einfachen Wörtern, natürliches in der Onomatopoeie und den instinctiven Ausdrucksbewegungen, beides zugleich in den zusammengesetzten Ausdrücken, in der Metapher und der Metonymie.

Möge diese kurze Inhaltsangabe in Anbetracht der bekannten Materie genügen!

Hervorgehoben zu werden verdient entschieden der liebevolle Fleiss mit dem sich der Vf. einem an sich trockenen und schliesslich wenig interessirenden Thema widmet. Damit verbindet er eine gewisse Vollständigkeit und Gründlichkeit der Darstellung, die in seiner Deduction der Begriffe an der Hand zahlreicher passender Beispiele besonders zum Vorschein kommt. Allerdings bietet die Arbeit dem Psychologen kaum etwas Neues und hat darum für seine Wissenschaft wenig Werth. Unter dem vielverheissenden Titel „Psychologische Untersuchungen" und der im Vorwort ausgesprochenen Absicht, die psychischen Vorgänge und Gesetzmässigkeiten alles Bedeutens entwickeln zu wollen, wird mehr versprochen, als gegeben wird. Ueber die Analyse längst bekannter Thatsachen und ihre mehr oder weniger wissenschaftliche Bezeichnung kommt der Vf. nicht hinaus. Die erörterten Begriffe kennt die alte und neue

Logik schon längst. Eine kleine Umschau würde ihn belehren, dass dieses Gebiet jedenfalls im Vergleich zu seinen Erörterungen nicht vernachlässigt worden ist. Zudem scheint er uns durch Gätschenbergeris ebenso gründliche und gelehrte wie schöne Dissertation[1]) bei weitem überholt worden zu sein. Immerhin möge jedoch dem Anfänger wie dem Nichtphilosophen die vorliegende Abhandlung als recht orientirend und instructiv empfohlen sein, wenn sie auch zu zahlreichen Ausstellungen in formeller und sachlicher Beziehung Veranlassung bietet. So sollte man doch von einem Philologen vor allem Sorgfalt in Ausdrücken und Constructionen sowie correcte Handhabung der deutschen Schriftsprache erwarten. Von den 46 falschen, unpassenden oder weniger gebräuchlichen Wendungen, die Recensent sich zu notiren veranlasst sah, seien z. B. erwähnt:

S. 30 „Abklatsch", S. 35 „trivial", S. 36 „im oberwähnten Zusammenhange", „wenn auf das hin", S. 43, 71, 87 „mehr minder", S. 44 „unterwerthig", S. 47 „die Frage, wieso", S. 48 „obgenannten", S. 49 „müssen aber nunmehr ganz ausdrücklich näher auf die Natur", S. 74 „Neuentstehen", S. 93 „dermalen" usw.

Das Druckfehlerverzeichniss bedürfte auch noch einiger Zusätze. Ermüdend wirken ferner bei der Lectüre die zahlreichen Wiederholungen in einzelnen Ausdrücken und ganzen Gedanken z. B.

S. 53 „die Sache, den Gegenstand von dem man spricht, an den man denkt, den man mittheilt, begehrt, beurtheilt u. dergl.", S. 80 „schlechtweg allgemein", S. 82 „recht sehr", S. 84 „welchen Zwecken unser Sprechen dient, warum wir sprechen, was wir damit wollen, worauf wir abzielen", usw.

Die häufige Repetition ganzer Gedanken bedingt ferner eine Weitläufigkeit und Breitspurigkeit der Arbeit, wie sie zu der doch nicht allzu schwierigen Materie wenig passt. Besonders scheinen mir die Tabellen ganz überflüssig zu sein. Sie geben ja besonders auf den ersten Blick der Abhandlung einen sehr wissenschaftlichen und exacten Anstrich, aber in der Lectüre halten sie nur auf, weil die ihnen vorhergehende Erörterung vollständig zum Verständnisse genügt, der Leser aber gezwungen wird, sich die Zeichen erst höchst mühsam einzuprägen, bevor er ihren Zusammenhang verstehen kann. Nach der Durcharbeitung der Schemata hat er meistens kein grösseres und vor allem kein klareres Wissen wie vorher auch. Besser hätte Vf. die einzelnen Punkte der Paragraphen durch Nummern gesondert zur grösseren Uebersichtlichkeit.

Auf mehrere sachliche Unrichtigkeiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Der Leser, besonders der philosophisch gebildete, wird sie leicht finden. Nur einige Punkte. Seit wann ist denn der Standpunkt eines nicht ganz naiven Realismus nicht speciell philosophisch,

[1]) Grundzüge einer Psychologie des Zeichens. Heidelberg 1901.

wie man aus dem Vorwort S. V entnehmen muss, und ist denn die Umwerthung der Begriffe und Termini in die anderer erkenntnisstheoretisch-metaphysischer Ueberzeugungen so leicht? (S. V u. VI.) Die wichtige Unterscheidung der Zeichen in suppositive und manifestative führt Vf. gar nicht an. Der Satz: „Verba sunt signa manifestativa idearum, suppositiva rerum!“ bringt auch einiges Licht in die S. 1 aufgeworfene Frage, ob die Worte den Gegenstand, oder seine Vorstellung bedeuten.

Wir schliessen die Besprechung mit der Hoffnung, dass der specielle Theil bald folgen, und der auf semeiologischem Gebiete, wie es scheint, sehr gut orientirte Vf. Klarheit in manche Schwierigkeit bringen werde.

Münster i. W. **Dr. Joh. Baron.**

---

**Völkerpsychologie.** Eine Untersuchung der Eintwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Von W. Wundt. Erster Band: **Die Sprache.** 2. Theil. Leipzig, Engelmann. 1900. gr. 8. 644 S.

Bisher[1]) wurde der Leser auf darwinistischem Gefährte einen Weg geführt, der von den einfachsten thierischen Ausdrucksbewegungen beginnend zu immer höheren Entwicklungsstufen aufstieg, wobei über trennende Abgründe breitgespannte Brücken kühner Hypothesendichtung hinübertrugen; bis er endlich auf der Höhe der vollendeten Entwicklung aussteigen konnte, wo dann bereits zu seinem gerechten Erstaunen gedankenvolle Sprachlaute an sein Ohr drangen. Nachdem diese Höhe erreicht ist, gewinnen die sprachpsychologischen Ausführungen Wundt's auch für den ein erhöhtes Interesse, der solchen entwicklungstheoretischen Anstrengungen verständnislos gegenübersteht. Dieses Interesse wird besonders im Verlauf der späteren Untersuchungen über die Entwicklung der Redetheile und Flexionen und über den Bedeutungswandel ein sehr berechtigtes und gewinnt echt philosophische Bedeutung. Sind ja diese Ausführungen recht geeignet, die theistische Weltauffassung, insofern sie Schöpfung und Urgeschichte des Menschen betrifft, in helles Licht zu stellen und in diesem Sinne das oft gehörte Wort Görres' zu illustriren: „Grabet tiefer, und ihr werdet überall auf katholischen Boden stossen“; anderseits aber bilden sie ein Kapitel menschlicher Geschichte, das dunkle Schleier über Werden und Vergangenheit des Menschen werfen kann, falls es im Sinne einer Weltanschauung geschrieben wird, die am liebsten im dunklen Erdtheile spielt und mit africanischem Colorit die ersten Blätter der Weltgeschichte schreiben will. Es lohnte sich deshalb der Mühe, den weiteren Ausführungen gebührend zu folgen. Da dies jedoch zu weit über

[1]) Vgl. die Recension des 1. Theiles in dieser Zeitschrift, Bd. 15. (1902) S. 343 ff.

den Rahmen eines Referates hinausgreifen würde, müssen wir den Leser auf die eingehenden Erörterungen des Verfassers selbst verweisen. Da er aber am Schlusse selbst einen kurzen Rückblick über den Ursprung der Sprache gibt, so können wir an diesen, da er seinen Standpunkt hinreichend kennzeichnet, unsere Kritik anknüpfen.

Nachdem an den verschiedenen Ansichten Kritik geübt worden, präcisirt Wundt noch einmal seine Ansicht und bezeichnet sie mit Vorzug als Entwicklungstheorie. Da er „das Wunder der Schöpfung" zurückweist, und „den Menschen nicht als ein Geschöpf ausserhalb der übrigen Schöpfung, sondern als ein Wesen, das in ihr und mit ihr das geworden ist, was es ist", haben will, so ist ihm „Vernunft und Sprache, geradeso wie der Mensch selbst, Erzeugniss einer Entwicklung, die niemals stille steht, und in der beide so eng aneinander gebunden sind, dass Vernunft und Sprache getrennt zu denken" keinen Sinn hat (S. 587); „die Annahme, die Sprache sei früher als die Vernunft, ist mindestens ebenso unmöglich, wie die umgekehrte, die Vernunft sei der Sprache vorausgegangen" (S. 495); denn „die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins schliesst die Entwicklung von Ausdrucksbewegungen, Geberden, Sprache nothwendig in sich, und auf jeder dieser Stufen äussert sich das Vorstellen, Fühlen und Denken in der ihr genau adäquaten Form: die Aeusserung gehört selbst zu der psychologischen Function, deren wahrnehmbares Merkmal sie ist, sie folgt ihr weder nach, noch geht sie ihr voraus . . . . Die Sprache ist selbst ein integrirender Bestandtheil der Function des Denkens" (S. 605.)

Es liesse sich an der Hand eben des Materials, welches Wundt in seinem umfangreichen Werke dem Studium des Lesers darbietet, und das ihn zu einer thierischen Vergangenheit des Menschen führt, unschwer die entgegengesetzte Wahrheit beweisen, dass wir überall, soweit wir auch die Entwicklung der Sprache zurückverfolgen, die volle und ganze menschliche Vernunft antreffen; dass also von einem allmählichen Werden derselben, wie es Wundt in dem hier und anderwärts Gesagten annimmt, gar keine Rede sein kann. Noch weniger ist die Vernunft aus den wesentlich tieferen thierischen Fähigkeiten entstanden oder gar so, dass sie zugleich mit Ausdruck und Sprache sich bildete. Was zunächst das letzte betrifft, so zeigen sowohl die einfache Begriffsanalyse der Sprache wie drastische Fälle der Aphasie, in denen dennoch der Begriff vorhanden ist, und tägliche Erscheinungen beim Sprechen zur Evidenz, dass Sprache ohne Priorität der Vernunft ein ähnlicher Nonsens ist, wie etwa Schreiben oder Telegraphiren ohne frühere Gedanken.

Und zwar ist diese menschliche Vernunft mit ihrer gedanken- und seelenvollen Sprache von den Thätigkeiten des thierischen Lebens ohne eine solche Sprache durch eine Kluft getrennt, über welche kein

Weg der Entwicklung führt. Wundt gesteht selbst: „Nun besteht für uns allerdings zwischen dem Bewusstsein selbst der niedersten Menschenrasse und dem des vollkommensten Thieres eine Kluft, die wir durch keine Beobachtung direct auszufüllen imstande sind"; indessen natürlich „diese Kluft ist aber nicht derart, dass die im Menschen beginnenden Entwicklungen nicht bereits beim Thiere in mannigfachen Vorstufen vorbereitet wären." (S. 606.) Die thierischen Anlagen sollen also die Knospe sein, zu der die menschliche Vernunft nur die aufbrechende Blume ist. Es soll das entsprechen dem entwickelungstheoretischen „Grundgesetz aller geistigen Entwicklung, wonach das Folgende ganz und gar aus dem Vorangehenden entsteht und dennoch ihm gegenüber als eine neue Schöpfung erscheint. Ueberall erblicken wir nur ein den Ereignissen selbst immanentes Fortschreiten über die erreichten Grenzen, nirgends ein Hereinragen äusserer, fremdartiger Kräfte." (S. 242 f.) Wenn es also darwinistischer Denkweise genügt, dass etwas einem Vollkommeneren vorangeht und irgend eine entferntere Aehnlichkeit mit ihm hat, um sogleich dieses in jenem „vorbereitet" und aus ihm „ganz und gar entstanden" zu finden, nun dann muss nach ihr auch die Vierzahl in der vorangehenden Zweizahl, die Mittagssonne im vorausgehenden Morgenstern, und eine zweibändige Völkerpsychologie im ersten Druckbogen „bereits vorbereitet" und „ganz und gar aus ihnen entstanden" sein.

Wäre in der That die menschliche Vernunft das Entwicklungsproduct aus tieferen Lebensstufen, dann müsste der Uebergang vom thierischen zum menschlichen Erkennen und Sprechen ein unmerklicher sein, dieser Uebergang und Fortschritt in der Entwicklung müsste sich auf der menschlichen Stufe in langsamem Aufstieg beständig fortsetzen — Vernunft und Sprache sind ja „Erzeugniss einer Entwicklung, die niemals stille steht" —; dabei bliebe selbstverständlich immer noch das sonderbare diesen Lebewesen immanente Entwicklungsprinzip zu erklären, das so rastlos zu immer höhern Graden vorandrängt. Mit andern Worten: auf Grund der Entwicklungstheorie ist es vollständig unverständlich und widerspruchsvoll, dass thierisches und menschliches Erkennen und psychisches Thun durch eine jähe Kluft vollständig getrennt ist, dass jenseits dieser Kluft bereits die volle menschliche Denkkraft da ist, und dass dieselbe unwandelbar dieselbe bleibt. Und doch ist es so, und alle Thatsachen rufen das laut. Wann hat man bei den entwickeltsten Thieren wahre Bestandtheile menschlicher Sprache gefunden? [1]) Kein besonnener

[1]) Doch fehlt es auch an solchen Versuchen nicht. So hat es sich R. L. Garner („Die Sprache der Affen." Aus dem Englischen übersetzt v. W. Marshall. Leipzig. 1900.) viele Zeit und Mühe kosten lassen, um in den Thiergärten von Cincinnati, Washington und New-York und zu Hause die Lautäusserungen von Affen mittels eines Phonographen aufzufangen und dieselben dann

Forscher wagt das auszusprechen, man gesteht es zu und flüchtet sich lieber in das nächtliche Dunkel fernster Vergangenheit, um dort die Täuschungen erfundener Thierfabeln verbergen zu können; man fühlt sich in ähnlicher psychologischer Stimmung mit jenen, welche für ihre unrechtlichen Schleichwege die lichtscheue Nacht wählen. Dass uns aber, soweit die Speculation über die sprachliche Entwicklung zurückführt, überall die volle menschliche Denkkraft entgegentritt mit allen ihren eigenthümlichen Bethätigungen, das liesse sich, wie schon bemerkt, aus dem Werke Wundt's selbst unschwer beweisen. Diese Bethätigungen können zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Charakter tragen und in diesem Sinne eine auf- und abgehende Curve der Entwicklung zeigen; aber überall ist das ganze wesentliche Kapital menschlicher Denkkraft niedergelegt, das sich durchaus gleichbleibt. — Und dasselbe setzt auch Wundt an vielen Stellen, allerdings in schneidigem Gegensatz zu seiner ganzen Theorie, ganz deutlich voraus; so wenn es heisst:

„So wenig die Gesetze der Blutbildung und Blutbewegung im heutigen menschlichen Körper andere sind, als in dem des Urmenschen, gerade so wenig werden auch die allgemeinen Gesetze der Bildung der Vorstellungen, der Gefühle und Willensvorgänge andere geworden sein, seit solche psychische Inhalte überhaupt durch Sprachlaute oder Geberden (!) geäussert wurden . ." und die eventuellen Umwandlungen „müssen sich doch innerhalb der Grenzen bewegen, in denen dies die allgemeinen Eigenschaften des Menschen psychologisch verständlich (!) machen" (S. 623).

---

in Gegenwart anderer Affen zu reproduciren, um dabei zu beobachten, welches Verständniss dieselben bei den Hörern finden. Er glaubt so neun „Worte" aus der Sprache der „intelligenten" Capucineraffen unterscheiden und nach ihren Bedeutungen bestimmen zu können. Von ihnen soll z. B. eines „Futter" oder „Fressen" bedeuten, dasselbe Wort soll zugleich „als Gruss oder als Ausdruck des Friedens" gebraucht werden und wieder gelegentlich „am besten dem Imperativ des Wortes geben" entsprechen; er erwägt auch, ob ein bestimmter Laut den Werth eines Haupt- oder Zeitwortes gehabt habe. Während eines heftigen Regens, der an die Fenster schlug, wurde von einem kleinen Affen ein Laut geäussert, phonographisch aufgenommen und später reproducirt, wobei derselbe Affe wiederum nach dem Fenster hinsah; woraus geschlossen wird, dass dieser Laut in der Sprache des Affen „Wetter" bedeute. Was von solcher „Empirie" zu halten ist, dass es sich in diesen Fällen lediglich um subjective Gefühlsäusserungen der Thiere handelt, die in ihrer Art wieder auf andere einwirken, ist klar. Will man so alles aus den Lauten der Affen heraushören, was ein denkender Mensch an ihrer Stelle ausgedrückt hätte, dann wird man sich beeilen müssen, auch aus dem an Stimmmodulationen so reichen Miauen der Katze, dem Bellen und Winseln des Hundes umfangreiche Lexika anzulegen, in denen genau die Substantive, Verben und vielleicht auch Partikeln verzeichnet sind, die in diesen lautlichen Kundgebungen begrifflich enthalten sind.

Es wird auch beständig aus den jetzigen Gesetzen des menschlichen Geisteslebens auf die gleichen Erscheinungen in prähistorischen Perioden geschlossen. Darin liegt doch offen das Geständniss, dass menschliches Denken und Sprechen in seiner ganzen zeitlichen Ausdehnung bis zu den ersten Anfängen wesentlich dasselbe geblieben ist und von thierischen Bethätigungen durch eine plötzliche Kluft getrennt wird, die zwei vollständig geschiedene Gebiete theilt, zwischen welchen jede Continuität abgebrochen ist.

Damit nehmen wir von diesem Werke Abschied. *Habent sua fata libelli.* Es wird vielleicht mehr Anerkennung bei vielen finden, die einer gleichen Weltanschauung huldigen, oder die von dieser absehend für die Erklärung sprachlicher Erscheinungen manche treffliche Belehrung und weitere Anregung finden. Auch wir wollen letzteres Verdienst nicht geschmälert haben; bedauern aber im Interesse wahrer Philosophie und Weltweisheit, dass man so oft im Kleinen gross und im Grossen klein ist und die idealen Gedanken des menschlichen Daseins in einer Weise verdunkelt und verleugnet, die allen Thatsachen und den Forderungen der Vernunft nach gültigen Beweisen und nach Beobachtung der Denkgesetze widerspricht. Man wird nicht müde, immer wieder das alte Bild zu malen, in dessen Vordergrund der Mensch mit erhobenem Haupte steht, während im Hintergrunde die africanischen Urwälder mit ihren heulenden Bewohnern sich dehnen, und uns vieles über die innigen Beziehungen zu declamiren, die zwischen Vorder- und Hintergrund bestehen, während unterdessen von der Stirne des Menschen das unverwischbare Zeichen leuchtet, das zugleich allen seinen Werken aufgedrückt ist: *Ad imaginem meam creavi te.*

Innsbruck. **Jos. Donat** S. J.

---

**Energismus**, die Lehre von der absolut ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltenraumes . . . in leichtfasslicher Form entwickelt von Jos. Schlesinger, o. ö. Professor an der k. k. Hochschule für Bodenkultur in Wien. Mit 14 Figuren. Berlin, Hofbuchhandlung von Karl Sigismund. 1901. XVI, 554 S. ℳ 8.

Es ist immer eine eigene Sache, eine ganze, geschlossen vorliegende Weltanschauung zu beurtheilen; denn sie ist mit Herzblut geschrieben, und allein der Gedanke an den Schmerz, den der Eingriff einer rauhen und taktlosen Hand in unser eigenes Gedankensystem uns bereiten würde, lässt uns die Kritik liebevoller stimmen. Nicht nur die grossen, sondern alle ureigensten Ideen und Ideensysteme stammen aus dem Herzen und

erheben naturnothwendig Anspruch auf ein Stück Kindesliebe, und wenn die Philosophie voraussetzungslos werden soll, muss man erst die Menschen zu Denkmaschinen machen. Kommt noch, wie in diesem Falle, hinzu, dass der Tod den Verfasser hinwegraffte, bevor er sein fertiges Werk in Händen hielt, so liegt eine eigene Weihe auf dem Buch, und der Leser wird verstehen, weshalb wir es ernster besprechen, als sein Inhalt es verlangt.

Die grundlegenden Ideen des von Schl. vertretenen Energismus sind: I) Die Existenz einer wirkenden Raumsubstanz, II) der Aufbau der Welt aus Kraft- oder Energiesubstanz, III) der Zusammenhang zwischen beiden, der darin besteht, dass die Energiesubstanz ihre Energie aus der Raumsustanz bezieht, dass also aus dem Raum eine Raumkraft wirkt.

Gehen wir zunächst die Beweise des Vf.'s im einzelnen durch.

I. Den ersten Beweis für die Raumsubstanz führt Schl. (S. 15—40) aus der Thatsache, dass in den Körpern sich Beharrungswiderstand zeigt, und dass derselbe um so grösser ist, je rascher man den Körper zur Ortsveränderung zwingt. Wäre dieser Widerstand eine Kraft *in* dem Körper, so müsste der Körper, ebenso wie z. B. bei der Schwerkraft, *wissen*, wann er dieselbe vergrössern oder verkleinern solle. Da aber diese Annahme unmöglich gemacht werden kann, muss der Beharrungswiderstand (wie die Schwerkraft) durch etwas dem Körper Aeusseres hervorgebracht werden, und das kann beim Beharrungswiderstand nichts anderes als der Raum sein.

Was an dem Beweise Richtiges ist, hat *Secchi* (Einheit der Naturkräfte, 2. Aufl. II, 288) bereits ausgesprochen. Schl. übersieht, dass der Trägheitswiderstand durchaus keine active Kraft in dem Sinne darstellt, wie es beispielsweise die Schwerkraft ist; selbst wenn wir die Gravitation durch eine Kraft im metaphysischen Sinne erklären, ist der Trägheitswiderstand noch lange nicht etwas *in* dem Körper.

Der zweite Beweis für die Raumsubstanz, der (S. 113) ausdrücklich als solcher bezeichnet wird, ergibt sich für Schl. aus der Bewegung, oder genauer dem Entstehen der Bewegung (S. 99—113). Die alte Naturanschauung fasst die Körper als passive auf, d. h. als Körper, die *sich nicht von selbst* fortbewegen können. Wenn sie nun behauptet, ein Körper, z. B. eine Kugel, nachdem sie das Geschützrohr verlassen hat, bewege sich von selbst fort, begeht sie einen Widerspruch mit ihrer Voraussetzung. Wenn aber der Körper sich nicht von selbst weiterbewegt, muss etwas da sein, das ihn weitertreibt, eine Bewegungsursache, diese nennen wir Kraft- oder Energietheilchen. Da nun aber das Vorwärtskommen der Energietheilchen nicht ohne eine Stütze, an der sie sich hinziehen oder hinschieben, erklärlich wird, führt uns die Betrachtung der Bewegung wieder auf eine wirkende Raumsubstanz.

Allein der Ausdruck, „sich von selbst bewegen“ ist zweideutig. Er kann heissen, sich aus eigener innerer Kraft bewegen, — und das wäre ein Widerspruch mit der vorausgesetzten Passivität. Er kann aber auch heissen, die einmal erhaltene Bewegung beibehalten, nicht aus eigener Kraft zur Ruhe kommen, m. a. W. träg sein, — und das ist kein Widerspruch mit der Passivität, sondern geradezu von ihr verlangt. Der Beweis Schl.'s setzt also das als widerlegt voraus, was er widerlegen, und das als bewiesen, was er beweisen will.

II. Zu der Ueberzeugung von einem Aufbau der Welt aus Energiesubstanz kam der Vf. durch folgenden Gedankengang (S. 40—52). Das Innere des Stoffes, das Wesen der Materie ist uns unvorstellbar. Ebensowenig könnten wir es uns vorstellen, wenn wir das Innere der Atome nicht als undurchdringliche Materie, sondern als Thätigkeitsursache, als Energie, als etwas Lebendiges fassen. An und für sich wären also die beiden Hypothesen gleichberechtigt. Nun gibt es aber physikalische Thatsachen, die beweisen, dass das Innere der Materie nicht undurchdringlich sein kann; so ist z. B. das Krystallglas aus undurchdringlichen Rohmaterialien entstanden, aber selbst so herrlich durchsichtig. Die Berechnung ergibt, dass eine Lagerung der Glastheilchen, die das Licht nach allen Seiten ungeschwächt durchlässt, unmöglich ist; dem widersprechen aber die Thatsachen. Also müssen die Glastheilchen selbst durchsichtig geworden sein. Das Innere der Glastheilchen kann deshalb kein starrer undurchdringbarer Stoff, keine Materie sein, sondern muss ein lebendiges Etwas sein, dessen unbekannten Träger man Energiesubstanz nennen kann.

Aber 1) ist hier einer der vielen Punkte, wo den Vf. seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse im Stich gelassen haben. Glas ist ein amorpher Körper, ja sogar der Typus der amorphen Körper, und die Theorie ergibt, dass solche Körper optisch gleichwerthig sind.

2) Undurchdringbar heisst so viel wie für Materie undurchdringbar, nicht aber für eine Kraft im metaphysischen Sinne.

3) Der Begiff der Undurchdringbarkeit wird total verwischt, wenn man die Energiesubstanzen (S. 80) isolirt für durchdringbar, dagegen in bestimmtem Zusammenwirken für undurchdringbar hält.

III. Die dritte Grundidee, die die beiden übrigen zusammenfasst, ergibt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Zunächst (S. 55—76) ist das Wirken der Raumsubstanz, das den Beharrungswiderstand erzeugt, nicht anders denkbar als dadurch, dass man die Raumsubstanz als Träger von Thätigkeitsursachen, als eine unendliche Thätigkeitsursache oder Energiesubstanz fasst. Ferner (S. 82—84) beweist die Spectralanalyse, dass der Stoff, der ja aus Thätigkeitsursachen mit unbekanntem Träger besteht, im ganzen Weltall der gleiche ist. Folglich muss auch

der unbekannte Träger einheitlich durch das ganze Weltall hindurch vorhanden sein, und das führt zu dem Schluss, dass alle Thätigkeitsursachen, die wir in den Stoffatomen voraussetzten, nichts anderes als Theilwirkungen der allgemeinen und einzigen Thätigkeitsursache der unendlichen Raumsubstanz sind. Wäre endlich (S. 193) jedes Energietheilchen eine von der Urenergie unabhängige Selbstenergie, so wäre ein gesetzmässiges Zusammenwirken unmöglich.

Diese Beweise stehen und fallen offenbar mit den früheren Beweisen.

Bevor wir auf die directe Kritik des Systems eingehen, halten wir uns der grösseren Deutlichkeit halber kurz die Kosmogonie des Vf.'s vor Augen (S. 198—204). Gott, ein (nicht persönlicher) allmächtiger, überall und immer vorhandener Geist, schuf den substantiellen Weltenraum, verband sich mit ihm und schuf aus ihm heraus als Urenergie die Energietheilchen. Diese Energietheilchen bildeten nun einzig und allein in ihrer Zusammensetzung alles, was existirt.

Zunächst behaupten wir, dass durch die Energie(Bewegungs)-theilchen keine Bewegung entstehen kann. Die Energietheilchen sollen sich (S. 117 f.) in zwei Hälften scheiden und müssen es auch, wenn anders Bewegung und Ruhe durch sie erklärt werden sollen. In der Rückhälfte wirkt die Raumadhäsion, d. h. die Energie des Raumes sucht das Energietheilchen zurückzuhalten, während sie es in der anderen Hälfte vorwärts schiebt. Das ist offenbar ein Widerspruch; denn eine und dieselbe Energie kann doch nicht unter gleichen Bedingungen zugleich zurückhalten und vorwärtsschieben, kann sich doch nicht als rückhaltende Thätigkeit äussern und zugleich als bewegende Thätigkeit sich selbst in der rückhaltenden überwinden! Wenn man dazu bedenkt, dass die Energietheilchen ihre ganze eigene Energie von der Raumenergie erhalten (S. 198), so ist das ein geradezu ungeheuerlicher logischer Widerspruch. Und nun beachte man, dass dies die Grundlage für die ganze Weltsynthese des Vf.'s ist!

Der zweite fundamentale Widerspruch des Energismus liegt in dem Verhältniss der sog. materiellen Welt zum Raume. Halten wir an der Auffassung Schl.'s fest, dass eine von der Raumsubstanz verschiedene Raumenergie existirt (S. 80), dann sind folgende Möglichkeiten vorhanden:

1) Die Energie, aus der die sog. materielle Welt besteht, ist völlig unabhängig von der Raumenergie.
2) Die Energie der sog. mat. Welt und die Raumenergie sind identisch.
3) Die mat. Welt besteht aus wirklichem materiellen, nicht energetischen Stoff, der aber seine Energie von der Raumenergie empfängt.

Die erste Möglichkeit lehnt der Vf. (S. 193) ausdrücklich ab, während er die zweite (S. 83 f., 198) als seine Anschauung hinstellt. Die Energie des Raumes ist ebenso unendlich wie die Raumsubstanz, also an jedem Orte mit ihr verbunden (S. 81) und wesentlich mit ihr vereinigt (S. 83)

und selbst Gott (S. 202). Damit ist der Gegensatz zwischen Welt und Raum, zwischen Welt und Gott aufgehoben: Die Welt ist Gott. S. 84 sucht der Vf. dies zwar zu leugnen, weil er sonst Pantheist wäre, gibt es aber mit einer merkwürdigen Inconsequenz S. 199 direct zu. Sehen wir hier ganz davon ab, dass die Raumenergie Gott ist, dass also alles, was existirt, als identisch mit der Raumenergie reale göttliche Theile darstellt, so stehen wir vor der absoluten Unmöglichkeit, uns die Genesis der so unendlich differenzierten Welt aus einer völlig einheitlichen (S. 83) Raumenergie denken zu müssen, die gesetzlos ist oder, falls sie dennoch auf eine uns undenkbare Weise verschiedene Gesetze besitzen sollte, mit ihnen nicht wirken kann, da zur Existenz von positiven Naturgesetzen, sicherlich aber zur Entwickelung auf Grund solcher Gesetze mindestens räumlich differenzierte Realitäten vorhanden sein müssen. Diese Unmöglichkeit wird noch krasser, wenn wir beachten, dass die Qualitäten nicht etwa, wie bei der mechanischen Naturanschauung, in eine von der Materie qualitativ verschiedene Seele verlegt werden, sondern als solche ausser uns existiren (S. 227) und nach der Seelenlehre des Vf.'s, wonach die Einwirkung der Aussenwelt auf den empfindenden Geist weiter nichts ist, als eben die Einwirkung von Energietheilchen auf qualitativ gleiche Energietheilchen (S. 388 ff.), auch als solche existiren müssen. Offenbar unter dem unbewusst empfundenen Eindruck dieser Unmöglichkeit wendet sich die Auffassung Schl.'s, sobald er praktisch erklären will, von der realen Identität ab. Schl. nimmt Energietheilchen zum Aufbau der materiellen Welt an. Diese Energietheilchen sind sehr klein, aber selbständige Dinge, die irgend eine Form haben müssen (S. 104), die von der Urenergie geschaffen sind (S. 202), die von der Urenergie ihre Energie empfangen (S. 198); die Urenergie ist die Spenderin der Energie an die Energietheilchen (S. 192); die Thätigkeit, die sich in der absolut ruhenden Substanz des Weltenraumes befindet, quillt in die bewegliche Substanz der Energietheilchen (S. 120). Dazu nehme man noch den Umstand, dass die Energietheilchen getheilt sein sollen (S. 117 f.). Aus diesen Stellen erhellt bis zur Evidenz, dass der Vf., weil sich eben die reale Identität praktisch nicht durchführen lässt, sich unter den Energietheilchen etwas von der Raumenergie Ge- und Verschiedenes denkt, das seine Energie von jener empfängt. Es ist also noch etwas anderes als blose Raumenergie in den Theilchen vorhanden, ein Träger der Energie. So kommt der Vf. praktisch auf die dritte Möglichkeit hinaus und widerlegt damit selbst seine antimaterialistische Naturwissenschaft.

Zur Erklärung des psychischen Lebens differenziert Schl. seinen Energismus etwas. Gott ist nach ihm ein Geist (S. 202), und die Energietheilchen erhalten aus der Urenergie neben Bewegungsenergie auch geistige Energie, Intelligenz, und zwar so, dass die Intelligenz um so grösser wird, je

feiner das Energietheilchen ist (S. 325 f.). Das ist zunächst eine phantastische Hypothese; denn viel näher liegt doch die andere Ansicht, dass die Intelligenz erst dort auftritt, wo sie ihr Dasein in der Naturordnung auch offenbart. Ferner bietet uns die Annahme keine Erklärung des psychischen Lebens; das, was (S. 396 f.) als solche angepriesen wird, erinnert an gewisse Neger- und Hottentottenvorstellungen, setzt im übrigen aber Intelligenz voraus.

Auf den bisher besprochenen Grundlagen führt nun Schl. das ganze Gebäude seiner Welterklärung auf. Er zeigt, wie aus dem Zusammenwirken der Energietheilchen die Erscheinung der materiellen Welt entstand; er gibt eine Physik und Chemie der Energie; er erklärt mit Hilfe der Energietheilchen die Schwerkraft, die Elektricität, den Magnetismus, das Licht; er gibt uns Aufschluss über die Entstehung des Lebens, über das Lebensprincip und den Organismus, er führt uns ein in das Geheimniss des Denkens und Fühlens, in das Wesen des Schlafes und der Unsterblichkeit, er spricht über Astralleiber und Wunderkinder, Hypnose und Burenkrieg, Scheintod und Anarchismus.

Wir sind überzeugt, dass die Leser uns von Herzen Dank wissen, wenn wir auf ein kritisches Eingehen in die Einzelheiten verzichten. Es gibt eben Ausführungen, die man nicht zu widerlegen braucht. Das Buch wimmelt von naturwissenschaftlichen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten und Verstössen gegen die einfachsten Denkregeln. Die „Erklärungen", bei denen einfach die Intelligenz der Urenergie zur Hilfe gerufen wird, wenn die Energietheilchen nicht mehr ausreichen, sind zumeist derart naiv, dass sie wirklich grosse Anforderungen an das Taktgefühl der Beurtheiler stellen. Nur zwei Beispiele für das letztere: Um die Abstossung der Körper z. B. bei gleichnamigen Elektricitäten zu erklären, nimmt Schl. einfach an, dass die Energietheilchen, die von dem einen Körper wegfliegen, sich umkehren, bevor sie sich an den anderen ansetzen, und infolgedessen diesen von jenem abtreiben. Und wenn man ihn fragt, wodurch denn diese Umkehrung zustande komme, erinnert er an die intelligente Urkraft des Raumes, von der ja die Energietheilchen ihre Energie erhielten (S. 284 ff.). Die Vererbung von körperlichen und geistigen Eigenschaften der Eltern macht sich Schl. auf folgende Weise klar: Im Organismus des Vaters werden von allen seinen Theilen diesen entsprechende Energie-Moleküle abgeschieden, in den Samenbehälter gesendet und dort mit Hilfe der Raumkraft zu einem Energie-Organismus zusammengestellt. In analoger Weise verhält sich der mütterliche Organismus. Erfolgt nun die Verschmelzung einer männlichen und einer weiblichen Geschlechtszelle, so treten die beiden Energie-Organismen in ein Zusammenwirken, und nun hängt es davon ab, welche Energie-Moleküle derselben Art im Zusammenwirken die Oberherrschaft davon tragen. So

entsteht die Vererbung (S. 374 f.). Wahrhaft klassisch ist auch die Erklärung des Denkprocesses (S. 396 f.) Doch das Mitgetheilte wird genügen.

Die Hoffnung Schl.'s, dass die Naturwissenschaft einst seine Ideen acceptire, wird sich niemals erfüllen. Denn abgesehen von seiner Unkenntniss in naturwissenschaftlichen Dingen verstösst er in einem principiellen Punkte gegen den Geist der Naturwissenschaft und jeder vernünftigen Philosophie: seine sog. Erklärungen verdienen nämlich dieses Wort gar nicht. Es geht kaum eine einzige vorüber, ohne dass die Intelligenz der Raumkraft nicht in irgend einer Weise eingriffe. Damit ist nicht nur jede eigentliche Erklärung von vornherein abgeschnitten, sondern auch ein völlig uncontrollirbares Moment in den Lauf des natürlichen Geschehens hineingesetzt, das Naturwissenschaft und Philosophie niemals mit in den Kauf nehmen können. Selbst wenn wir gegen all das kindische Zeug in den Erklärungen Nachsicht üben wollten, würde doch die ganze Weltsynthese an diesem einen Punkte scheitern.

Eine Eigenschaft besonders fehlt Schl., die Cardinaltugend des Philosophen, die Demuth: nicht jene falsch verstandene Demuth, die das eigene Denken einer Autorität zuliebe unterdrückt, sondern jene Demuth, die nicht nur weiss, was sie weiss, sondern vor allem auch was sie nicht weiss, jene Schauer der Demuth vor der Grösse des Naturgeheimnisses, wie sie Newton empfand, als er sich vorkam wie ein am Ufer des Meeres mit Muscheln spielendes Kind, während der Ocean der Wahrheit unerforscht vor ihm liege. Es ist stets das Zeichen kleiner Geister, dass sie kein *ignoramus* sprechen können.

Eine antimaterialistische Naturanschauung will Schl. begründen, streift aber dabei, obgleich er sich ausdrücklich (S. 530) gegen den Vorwurf des materialistischen Monismus verwahrt, bedenklich nahe an Haeckel. Es ist ihm ungefähr wie Ostwald ergangen, der auch den Materialismus in der Naturwissenschaft überwinden wollte, bei der Psychologie aber um so gründlicher in denselben zurückfiel. Zwei durchaus verschiedene Dinge hat Schl. mit einander vermischt. Die Annahme, dass die materielle Welt aus Materie und nicht aus Energie bestehe, berechtigt noch nicht zu dem Vorwurf des Materialismus, und selbst wenn ich alles Existirende in Materie auflösen will, bin ich erst beim theoretischen Materialismus. Gegen den Materialismus! muss allerdings heute auch eine Losung sein, aber nicht gegen den theoretischen — denn der ist so ziemlich überwunden —, sondern gegen den praktischen Materialismus, gegen jene niedrige, kleinliche und gemeine Gesinnung, die die besten Ideale des Menschenlebens verachtet, weil sie nicht gross und edel genug ist zum Mitempfinden, der alles Schöne und jede Liebe nur im Klang des Geldes und alles Hohe nur im Beifall der Grossen

besteht, die ebensogut mit dem theoretischen Idealismus wie mit dem theoretischen Materialismus verbunden ist, vielleicht mit jenem noch mehr als mit diesem. Dagegen kämpft auch letzthin Schl., und mit der Klage, dass unsere Jugend sich zu edler Begeisterung für wahrhaft Gutes und Schönes nicht mehr erheben könne (S. 537), hat er das Grundübel ausgesprochen, das schon lange von den verschiedensten Seiten mit mehr oder minder grossem Pessimismus betrauert worden ist. Wenn der Geist in der Jugend sich aufzehrt im banausischen Examensstreberthum und sich erniedrigt im Tanze um das goldene Kalb, dann hat er den hohen Flug schon für immer verlernt und Wissenschaft und Poesie und Freundschaft werden ihm nie mehr ihre Pforten öffnen. Trauriger ist ein Materialist in der Blüthe der Jugend als ein solcher mit greisen Haaren, und der Weg führt nicht nur vom theoretischen zum praktischen Materialismus, sondern manchmal — vielleicht öfter als man denkt — auch umgekehrt. Auf dem interesselosen Streben weitweg von egoistischen Gedanken, auf der reinen Freude am Erkennen, auf dem geheimnissvollen Sehnen jeder edlen Menschenseele, über dem Zufälligen, Niedrigen und Materiellen erhaben zu sein, beruht das Heil und der Fortschritt aller Wissenschaft. Dazu verhilft uns eine antimaterialistische Naturanschauung so wenig, wie jemals eine Theorie in der Praxis geholfen hat. Damit überhaupt über Energismus und Materialismus und ihre Lösung der tiefsten Fragen, die das Menschenherz bewegen, nachgedacht werden kann, damit der Menschengeist wieder höher fliegen, alles Elend der Welt zu Tode lachen und in Idealen selig werden kann, müssen erst die Menschen, muss vor allem erst die Jugend wieder jene Gesinnung empfangen, aus der das stolze Wort floss, das einst ein Naturforscher (Agassiz) sprach: „Ich habe keine Zeit, um Geld zu verdienen!“

Bonn. **Aloys Müller.**

---

**Die Energie und Entropie der Naturkräfte** mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis. Von Dr. phil. nat. R. Schweitzer. Köln, Bachem.

Der Vf. dieser kleinen Schrift hat sich eine sehr verdienstliche Aufgabe gestellt und nach unserem Urtheil sehr befriedigend gelöst. Er will das von der Wissenschaft begründete Gesetz von der Erhaltung, Verwandlung und Entropie der Naturkräfte einem weiteren gebildeten Leserkreise zugänglich und verständlich machen und sodann auch die Folgerungen ziehen, welche für die gesammte Weltauffassung aus diesen wissenschaftlichen Resultaten sich ergeben.

In allgemein verständlicher, aber doch streng wissenschaftlicher Darstellung, die den Fachmann verräth, behandelt der Vf. die Einheit der Naturkräfte, das Wesen der Energie, die Erhaltung der Energie und deren Aufspeicherung auf der Erde, die Verwandlungen der Energie, um sodann den Begriff der Entropie und seine Berechtigung darzuthun. Dieser letzte Punkt ist der wichtigste und der am wenigsten von den Laien in der Naturwissenschaft verstandene; darum wird er mit besonderer Sorgfalt behandelt.

Es wird zuerst gezeigt, dass die verschiedenen Energieformen, Wärme, Elektricität, lebendige Kraft sich in einander in ganz bestimmten Verhältnissen verwandeln, dagegen eine völlige Rückumwandlung entweder gar nicht oder nur theoretisch möglich ist. Nach Clausius lassen sich ohne Beschränkung verwandeln (positive Verwandlungen): a) mechanische Arbeit in lebendige Kraft, b) lebendige Kraft in mechanische Arbeit, c) Arbeit in Wärme, d) Wärme von höherer Temperatur in solche von niederer Temperatur. „Negative Verwandlungen", die sich nicht ohne Beschränkung verwandeln lassen, sind: a) Wärme in Arbeit; b) Wärme von niederer Temperatur in solche von höherer Temperatur; c) Wärme, die auf einen grossen Raum vertheilt ist, auf einen kleineren Raum concentriren (Disgregationsverminderung); d) Gas, welches auf einen grossen Raum zerstreut ist, zu concentriren; e) Umkehrung exotherm verlaufender Reactionen. Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie von Clausius lautet nun: „Positive Verwandlungen finden von selbst statt, negative Verwandlungen müssen immer mit positiver verbunden sein."

Manche der hier bezeichneten Verhältnisse sind schon aus dem täglichen Leben bekannt. So weiss nicht blos jeder Ingenieur, sondern jeder Laie, dass nicht die gesammte Wärme der Dampfmaschine in Arbeit umgesetzt werden kann; genauere Berechnungen zeigen, dass nur 20% der Bewegung der Dampfmaschine dienen; am wenigsten kann die lebendige Kraft der bewegten Maschine wieder so viel Wärme erzeugen, als von dem Dampfe geliefert wurde. Das Kühlwasser der Dampfmaschine beweist, dass mit der Verwandlung der Wärme zugleich eine Erniedrigung der Temperatur (positiven Wärme) stattfinden muss. „Die Maschine verwandelt nur einen kleinen Theil der ihr zugeführten Wärme in Arbeit; ein grosser Theil findet sich im Kühlwasser wieder oder wird als Abdampf an die Atmosphäre abgegeben und ist unfähig geworden, durch die Maschine in Arbeit verwandelt zu werden, weil er nicht mehr von höherer zu tieferer Temperatur sinken kann."

So hat Clausius allgemein gezeigt: „Soll eine bestimmte Wärmemenge in Arbeit verwandelt werden, so muss gleichzeitig eine andere Wärmemenge auf niedere Temperatur gebracht werden, und es gibt kein Mittel, ohne andere Energieverwandlungen den Theil der Energie, welcher

einmal in Wärme übergegangen ist, wieder vollständig in die Quantität mechanischer Energie zurückzuverwandeln, aus welcher sie entstanden ist."

Daraus folgert der Vf.: „Man ist somit zur Erkenntniss gelangt, dass alle Energie, welche einmal die Form der Energie angenommen hat, nicht mehr vollständig in Arbeit überzuführen ist, ohne dass neue Arbeit in Wärme übergeht, oder dass ein anderes Quantum Wärme von höherer Temperatur in solches von niederer Temperatur herabsinkt. So oft also ein Stein auffällt, und dessen kinetische Energie in Wärme verwandelt wird, ist etwas geschehen, dessen Folgen im Haushalte der Natur niemals rückgängig gemacht werden kann." Damit ist das Wesen der Entropie gegeben: „Die Summe aller Verwandlungen, welche ein System von einem beliebigen Anfangszustande an durchgemacht hat, nennt man seine Entropie." Genauer kann der Begriff bestimmt werden: „Sie ist der Theil der inneren Energie eines Systems, welches sich nicht in Arbeit i. e. mechanische Arbeit umsetzen lässt," oder allgemeiner: „die Grösse, welche ausdrückt, ein wie grosser Theil der Energie eine Form von beschränkter Rückwandelbarkeit in andere Energieformen angenommen hat oder diesem Zustande näher gekommen ist, wird Entropie genannt."

Es ist klar, dass bei allen nicht umkehrbaren Processen die Entropie wachsen muss, „bei den umkehrbaren kann sie constant bleiben. Aber da nun die meisten positiven Verwandlungen nur auf der Bildung und Ausbreitung von Wärmeenergie und auf dem Fallen von höheren zu niederen Temperaturen beruhen, so drückt ein Wachsen der Entropie nur das aus, dass in einem Quantum von Energie nach einer grösseren Reihe umkehrbarer und nichtumkehrbarer Verwandlungen ein grosser Theil der Energie die Form von Wärme, oder mehr Wärmeenergie niedere Temperaturen angenommen oder sich weiter ausgebreitet hat."

Daraus zieht nun Vf. mit Clausius allgemeinere Schlüsse: „Wenn die Processe der Umwandlung von potentieller Energie in Wärme und von Wärme höherer Temperatur in solche niederer Temperatur im Weltall fortschreiten, so wird alle vorhandene Energie zuletzt die Wärmeform angenommen haben. Es wird sich alles auf eine einheitliche Temperatur abkühlen, so dass der Endpunkt alles Geschehens und ein definitiver Stillstand eintreten muss." Mathematisch ausgedrückt: „Die einzelnen Formen der Energie haben zwar unter sich Aequivalenzwerthe, aber in Bezug auf ihre restlose Unwandelbarkeit in alle anderen Energieformen sind sie nicht gleichwerthig. Oder mit andern Worten: $x$ Einheiten der Energieform $A$ geben bei der Verwandlung in die Energieform $B$ glatt, ohne gleichzeitigen Verlauf anderer Energieverwandlungen, $y$ Einheiten der Energieform $B$. Sollen aber diese $y$ Einheiten der Energieform $B$ wieder in die Energieform $A$ zurückverwandelt werden, so wird in vielen Fällen ohne Mithilfe anderer Energieverwandlungen nur

$x$-$n$ Einheiten der Energieform $A$ wieder erhältlich sein. Verlaufen nun in der Natur viele wechselseitige Verwandlungen zwischen den Energieformen $A$ und $B$, so muss die Energieform $A$ beständig abnehmen und die Energieform $B$ beständig zunehmen. Eine solche, nicht unbeschränkt rückwandelbare Energieform des Typus $B$ ist die Wärmeenergie, weshalb sich diese in der Natur beständig vermehrt und deren Gesammttemperatur beständig sinkt. Die Grösse nun, welche ausdrückt, ein wie grosser Theil der Energie eine Form von beschränkter Rückwandelbarkeit in andere Energieformen angenommen hat oder diesem Zustande näher gekommen ist, wird die Entropie genannt. Die Erfahrung hat gelehrt, dass die Gesammt-Entropie der Natur beständig wächst.

Bekanntlich schützen die Vertheidiger der Ewigkeit des Weltganges die Möglichkeit eines ewigen Kreislaufes vor. Der Vf. widerlegt diese Möglichkeit im allgemeinen, ohne auf die besonderen Einwände gegen die Entropie einzugehen. Ausführlicher haben wir dieselben in der Schrift „Der mechanische Monismus“ und in dem Lehrbuche der Naturphilosophie widerlegt. Den allerneuesten von Nils Ekholm, der sich auf die Maxwell'sche elektromagnetische Lichttheorie stützt, konnte er noch nicht kennen; wir haben ihn im Philos. Jahrbuch[1]) einer Kritik unterzogen. Weil gegen den zweiten Hauptsatz von Clausius sich gewichtige Stimmen erhoben, wird von uns die Entropie auf allgemeinere Eigenschaften des Stoffes, auf die Trägheit und das damit gegebene Streben nach einem immer festeren Gleichgewichtszustande zu stützen gesucht.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

---

**Les philosophes belges.** Textes et études. — Tome I.: **Le traité „de unitate formae“ de Gilles de Lessines.** Par M. de Wulf, prof. à l'univ. de Louvain. Louvain, institut supér. de philos. 1901. 122 et 100 p. in fol. *Fr.* 10.

Das *Institut supérieur de philosophie* der Universität Löwen tritt mit dieser Publication mit einem grossen Unternehmen vor die Oeffentlichkeit, nämlich mit der allmählichen Herausgabe der Werke der belgischen Philosophen „jeglicher Epoche und jeglicher wissenschaftlichen Richtung“ (Einleit.). Die vorliegende erste Veröffentlichung greift einen belgischen Philosophen der mittelalterlichen Glanzzeit heraus und bietet dessen Werk „de unitate formae“, von dem Hauréau in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie zwar einige ungenaue Bruchstücke mitgetheilt hat, das aber als Ganzes hier zum ersten Mal erscheint. Benutzt wurden

[1]) 1902 S. 270 ff.

zur Textedition zwei Manuscripte: der von Quétif und Echard angeführte und von Hauréau in seinen *Notices et extraits* mit Unterlaufung mancher Irrthümer und gewagten Behauptungen bereits beschriebene, dem 14. Jahrhundert angehörige *Codex Parisiensis*, der flamländischen Ursprungs ist, sowie der weder von Quétif und Échard noch von Hauréau erwähnte *Codex Bruxellensis* aus dem Ende des 14. Jahrh. Der *Cod. P.* bringt noch eine von dem Abschreiber herrührende *Appendix*, welche Erläuterungen zum Tractat des Aegidius enthält, de Wulf hat sie gleichfalls publicirt. Die jedem dieser beiden Codices ausserdem noch beigefügten Schriften von Aegidius oder anderen Autoren fehlen natürlich in der vorliegenden Textausgabe, welche einzig das Werk „de unitate formae" im Auge hat. Als nächste Publicationen sind die Werke der beiden Studiengenossen des Aegidius, des Heinrich v. Gent und des Theodor von Fontaine, ins Auge gefasst.

„Um den Tractat »de unitate formae« des Aegidius in sein historisches und doctrinales Milieu zu setzen, ist es von Wichtigkeit, einen Blick zu werfen auf die Entwicklung der scholastischen Theorien während der drei ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, denn diese Periode involvirt die Genesis und die grossen Phasen der berühmten Controverse" (p. 10). Das geschieht in einer sehr lehrreichen historisch-philosophischen Studie (p. 1—120). Wir müssen uns hier darauf beschränken, nur einige bemerkenswerthe Sätze aus derselben mitzutheilen: Gegen Werner und neuerdings Mandonnet wird die Bezeichnung „mittelalterlicher Augustinismus"für die Scholastik des 9.—13. Jahrhunderts entschieden verworfen, und das Wort „Vorthomismus" gewählt (p. 15 sqq.), womit nicht nur ein Wort-, sondern ein wesentlicher Sach-Unterschied vertreten werden soll. — Die franciscanische Auffassung der Materie und der Form und ihre Lehre von der hylomorphischen Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen ist arabischen Ursprungs (S. 20), desgleichen die Lehre von der Vielheit der Formen (p. 21). Sie beruht auf einer Vermengung der logischen mit der metaphysischen Ordnung, nämlich auf dem Grundsatz, dass allen logischen Zergliederungen auch extramentale Giltigkeit zukomme (p. 26 u. ö.). Die Behauptung Wittmann's, dass sie ein kräftiger Ausdruck des mittelalterlichen Realismus sei, ist mit Einschränkung aufzunehmen (p. 35). Schon Aristoteles hat *(Physic.* I. 7 t. II. éd. Didot p. 258) die Einheit der substantiellen Form gelehrt (p. 24). — Recht interessant sind die Abschnitte: Die näheren Anfänge der pluralistischen Theorie, Analyse ihrer fundamentalen Principien, Folgerungen und Systeme auf Grund ihrer Theorien, Gruppirung der pluralistischen Systeme, Historisches zur *forma corporeitatis*, Darlegung der pluralistischen Ansicht des hl. Bonaventura, die principielle Neuerung des Thomismus in der Formenlehre; nebenbei bemerkt, wird hier erwähnt,

dass der hl. Thomas im Anfange seiner Laufbahn der pluralistischen Theorie Zugeständnisse gemacht habe (p. 48). Von p. 59—83 wird ein so anschauliches Bild der wissenschaftlichen Kämpfe zu Paris und Oxford in den Jahren 1270—1277 gezeichnet, dass man überall den gründlichen Kenner der Scholastik bewundert.

Doch genug der Auszüge! Es genüge die allgemeine Bemerkung, dass in dieser Studie sich alle Vorzüge, aber auch — *sit venia dicendi* — die kleinen Schattenseiten der rühmlichst bekannten Feder des Löwener Philosophen wiederfinden: auf der einen Seite eine hervorragende Kenntniss der Scholastik, ein tiefes Durchdringen ihrer philosophischen Lehren, gepaart mit einer ausserordentlich klaren, systematischen Darstellungsweise; auf der anderen Seite aber auch eine, die Grenzen strenger Unparteilichkeit nicht selten überschreitende Sympathie für den rigorosen Thomismus und infolgedessen das Bestreben, die ganze Entwicklung der *philosophia perennis* von Aristoteles bis auf den hl. Thomas und darüber hinaus im Lichte des Thomismus zu deuten, und zu seinen Gunsten auszulegen. Vielleicht bietet sich später einmal die Gelegenheit, dieses näher zu begründen. — Besonders sei noch hingewiesen auf die specielleren Nachrichten, die uns de Wulf über Aegidius verschafft hat, sowie auf seine Analyse von dessen Schrift „de unitate formae". Der Dominicaner Aegidius stammt aus einer der alten flamländischen Provinzen, studirte wahrscheinlich zu Valenciennes, Köln und Paris, war Schüler Albert's d. Gr. und ausgesprochener Anhänger des hl. Thomas, das Amt eines Magisters hat er nie bekleidet, wohl aber docirte er als Baccalaureus der Theologie im Convent S. Jakob zu Paris über die hl. Schrift und die Sentenzen des Lombarden unter der Leitung eines Magisters. Von seinen Schriften, über welche de Wulf ausführlich referirt (p. 85—89), ist diejenige „de unitate formae" die bedeutendste; sie darf sogar als „eine der besten oder als die beste Schrift bezeichnet werden in der reichen Litteratur, welche die Controverse über die Formen am Ende des 13. Jahrhunderts hervorrief" (p. 120). Sie fand viele Nachahmer innerhalb des Dominicanerordens; Hervaeus de Nédellec hat sie in seinem „Tractatus de unitate formae" vielfach wörtlich ausgeschrieben (p. 120). Für die Abfassungszeit der Schrift hält de Wulf, trotz der Datirung des Brüsseler Manuscriptes (1288), mit Recht am Jahre 1278 fest; er findet es als ausgemacht, dass sie gegen einen verloren gegangenen oder noch nicht aufgefundenen „Tractatus de unitate formae" des Robert Kilwardby gerichtet ist. Diese beiden Thatsachen hat de Wulf mit grossem Geschick zu eruiren verstanden; weniger gelungen dürfte der Nachweis der Identität des Aegidius von Lessines mit frater Aegidius, dem Schreiber des von Mandonnet jüngst zum ersten Mal ganz veröffentlichten, an Albert d. Gr. gerichteten Briefes sein; immerhin hat auch hier de Wulf

mit Scharfsinn argumentirt; die Zweifelhaftigkeit des Beweises ist mehr dem Mangel an Quellen zuzuschreiben. — Die Analyse des „de unitate formae" des Aegidius (p. 90—120) ist als eine sehr gediegene und sorgfältige Arbeit zu bezeichnen; sie liest aus der Schrift folgenden Gedankengang heraus: 1. Darlegung der pluralistischen Theorieen und ihrer Argumente. 2. Allgemeine Bemerkungen über Materie und Form. 3. Darlegung und Beweis der Theorie von der Einheit der Form sammt einer Widerlegung der gegentheiligen Theorie. — Bemerkenswerth für Aegidius, den Zeitgenossen und begeisterten Anhänger des hl. Thomas, ist die Erklärung am Ende seiner Schrift, dass die von ihm vorgetragene Lehre von Materie und Form (welche diejenige des hl. Thomas ist) blos den Charakter einer Hypothese besitze von der Art der Hypothesen über die Sphäricität der Erde oder die Geocentricität des Weltalls.

Möge diese, in jeder Hinsicht vorzügliche Studie und Textedition de Wulf's ein günstiges Vorzeichen sein für den weiteren Verlauf des bedeutsamen Unternehmens!

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

---

**Petri Card. Pázmány . . . opera omnia** partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquioribus et castigat. ed. per Senatum acad. reg. scient. Universit. Budapest. . . . . *Series latina,* Tom. 5.: **Theologia scholastica (II.)**: I. In Secundam Secundae Summae Theol. s. Thomae: *De iustitia, restitutione, religione.* Rec. Adalb. Breznay. — II. In Tertiam Partem: *De incarnatione* et *Sacramentis.* Rec. Desid. Bita O. S. B., qui tom. hunc praefatus est. Budapestini, Typ. reg. scient. Univ. 1901. gr. 4. 808 p. *Flor.* 5 (Subscriptionspreis).

Von der im Jahre 1894 begonnenen Ausgabe der *Series latina* der Werke Pázmány's war der letzte Band 1899 erschienen. Er behandelte unter dem von dem Herausgeber, Prof. Breznay, stammenden Titel *Theologia scholastica* einen grossen Theil der in der *Prima Secundae* und der *Secunda Secundae* des hl. Thomas behandelten Fragen der Moral.[1]) Die Fortsetzung liegt nunmehr in dem angezeigten 5. Bande vor.

An erster Stelle bietet derselbe den Schluss der an die *Secunda Secundae* des Aquinaten sich anschliessenden moralischen Tractate über die Tugenden der Gerechtigkeit (p. 11—286) und der Gottesverehrung (p. 287—352). Von den p. 14 durch den Autor angekündigten 15 Disputationen enthält die Ausführung jedoch nur fünf: 1. Gegenstand, Wesen

[1]) Vgl. die Besprechung im Phil. Jahrb. 13. Bd. (1900) S. 86 f.

und Arten der Gerechtigkeit bezw. Ungerechtigkeit (p. 15—64); 2. Ueber das Eigenthumsrecht (Rechtmässigkeit des Privateigenthums. Gegenstand. Eigenthumserwerb usw. p. 64—159); 3. Ueber die Rückerstattung, deren Natur, Veranlassungen, Umstände (p. 160—247); 4. Ueber die Restitution bezügl. der geistigen (p. 247—257) und 5. der körperlichen Güter (p. 257 bis 286). — Eine Menge von Fragen also, deren Erörterung Pázmány in Aussicht gestellt, ist also unerledigt geblieben, so z. B. das weite Gebiet der Verträge. Was dagegen in dem Entwurf als 14. und 15. Disputation gedacht war, tritt thatsächlich als eigener Tractat: *De religione* auf.

Während der Rest dieser von Pázmány in verschiedener, bald ausführlicher, bald mehr skizzenhafter Form hinterlassenen moral-philosophischen und -theologischen Abhandlungen der *Secunda Secundae* noch von Prof. Breznay herausgegeben ist, hat Prof. Desid. Bita O. S. B. den zweiten Theil des Bandes — enthaltend die zur *Tertia Pars* der *Summa theologica* des Aquinaten gehörenden Fragen über die Menschwerdung des Logos (p. 361—587), die Sacramente im allgemeinen (p. 594 bis 752) und die Taufe im besondern (p. 753—801) — edirt.

Wenngleich auch der vorliegende Band der Werke des berühmten Kirchenfürsten manche grössere Lücken aufweist (so findet sich p. 587 mitten in der Abhandlung über das Verdienst Christi der Vermerk: „Hic deficit textus"), und die einzelnen Partien durchaus nicht gleichmässig behandelt sind, indem tiefgehende, in getragenem Stile gehaltene Speculation mit compendiöser Kürze wechselt, so lassen doch, um mit dem Herausgeber zu reden, die Verstandesschärfe, die packende Beweiskraft, die Erudition und Gewandtheit der Darstellung auch in schwierigen Materien immer den würdigen Schüler eines Bellarmin, Suarez und Vasquez erkennen.

Fulda. **Dr. Jos. Dam. Schmitt.**

---

**Maine de Biran.** Von Dr. A. Lang. Köln, Bachem. 65 S.

Wohl existiren schon verschiedene französische Schriften über Maine de Biran (geb. 1766, gest. 1824), und B. G. König (Phil. Monatsschrift 1889) hat ihn als „den französischen Kant" auch in Deutschland bekannt zu machen versucht, aber trotzdem ist es richtig, dass die Lehren „des halbvergessenen Denkers" einer Auffrischung bedürfen. Nach den Ausführungen des Vf's. zu schliessen, nahm Biran eine wirklich originelle Stellung unter den zeitgenössischen französischen Philosophen ein. Zwar ist er noch weit entfernt von derjenigen Richtung, die wir als wahre Philosophie bezeichnen, hat er doch den Begriff der Substanz im allgemeinen und der Seelensubstanz im einzelnen nicht an-

genommen, aber es war doch ein grosser Fortschritt, dass er wenigstens dem Empirismus Condillac's, ebenso dem Scepticismus Hume's, sowie dem Apriorismus Kant's sehr kritisch und verneinend entgegentrat. Sehr klar weiss uns der Vf. auch die Begründung des Causalsatzes durch Biran vor Augen zu führen, und gerade dadurch wird seine Schrift zu einem werthvollen Beitrag zur Geschichte der Philosophie, in welchem wir die Feinde und Freunde des Causalsatzes genau kennen lernen. Wir erfahren, dass Biran das Causalgesetz mit Vorliebe aus der Activität der Seele auf das Muskelsystem des Körpers ableitet, dabei allerdings sehr einseitig zu Werke geht und trotz seines principiellen Psychologismus die rein geistige Activität nicht als Beweis der Causalität gelten lässt. Gewundert hat es uns, dass der Vf. seinen Philosophen in keinen Zusammenhang bringt mit der Reaction der französischen Denker gegen den Geist des Materialismus, wir meinen mit Châteaubriand, Ampère, Bonald u. a.; denn es ist doch sicher, dass all' diese Männer mit denselben idealen Waffen für den Aufschwung in Philosophie und Religion gekämpft haben. Nicht umsonst hat wohl Cousin seinen Freund Biran als den grössten französischen „Metaphysiker" Frankreichs seit Malebranche bezeichnet. Wenn sodann Biran, wie der Verf. behauptet, das Gefühlsvermögen in die französische Philosophie eingeführt hat, so scheint uns auch dieses wichtige Moment nicht genug hervorgehoben zu sein. Dagegen ist es ein unbestreitbarer Vorzug des Buches, dass sowohl die Philosophie Biran's als diejenige der vielen anderen zur Behandlung kommenden Forscher an den klaren und bestimmten Normen der *philosophia perennis* gemessen werden. Darnach muss freilich die Bedeutung Biran's (S. 69) als eine mehr negative bezeichnet werden.

Hechingen. **W. Ott.**

# Philosophischer Sprechsaal.

## Anmerkungen zur Recension meiner Schrift: „Was ist Wahrheit?“

(Jahrbuch für Philosophie. Jahrgang 1902, S. 150.)

Wenn der Herr Rec. verlangt, dass ich die Berechtigung des wissenschaftlichen Bestrebens beweisen müsse, begeht er einen *circulus vitiosus* und fordert mich zu einem solchen auf. Denn ein solcher Beweis wäre auch bereits ein wissenschaftliches Bestreben, wie es die Recension doch wohl auch sein soll. Jedes wissenschaftliche Bestreben setzt seine Berechtigung aber bereits voraus.

Auch die Recension setzt also ebenso wie die gegen mich ins Feld geführte Kritik des ontologischen Beweises die Berechtigung des wissenschaftlichen Bestrebens bereits voraus.

Uebrigens habe ich nicht geschlossen, wie der Herr Rec. vorgiebt, nämlich: es gibt ein berechtigtes wissenschaftliches Streben; die Wahrheit ist die Voraussetzung dieses Strebens: also existirt die Wahrheit.

Der Satz: „Die Wahrheit ist die Voraussetzung des berechtigten wissenschaftlichen Strebens“, will doch wohl geradezu umgekehrt sagen: nur weil es eine Wahrheit gibt, ist das wissenschaftliche Bestreben berechtigt, oder was dasselbe ist: jedes wissenschaftliche Streben, welches das Dasein der Wahrheit leugnet, hebt sich selbst auf, spricht sich selbst die Berechtigung ab (auch wenn es nur theilweise die Wahrheit zu erreichen sucht).

Der meiner Schrift zu entnehmende Beweis für das Dasein (die Existenz) der Wahrheit besteht in folgender Gedankenkette:

1) Was denknothwendig ist, ist wahr; was nicht denknothwendig ist, braucht nicht wahr zu sein. [Diesem Satz beugt sich auch die Kritik des ontologischen Beweises, weil sie eben zeigen will, es sei nicht denknothwendig, von einem Begriff (Gedankeninhalt) auf dessen Existenz zu schliessen.]

2) Ein Specialfall von 1) ist der Satz des Widerspruchs, den ich so formulire: ich denke falsch, wenn ich eine Sache (Gedankeninhalt) gleichzeitig bejahe und verneine.

3) Ein Specialfall von 2) ist der Satz: ich denke falsch, wenn ich sage, ein Gedankeninhalt existirt und existirt gleichzeitig nicht.

4) Ein Specialfall von 3) ist der Satz: „die Wahrheit existirt nicht.“ Der Satz will nämlich eine Wahrheit sein und bestreitet, dass es eine solche giebt. Er bejaht und verneint gleichzeitig die Existenz der Wahrheit.

5) Der Gedanke: „es ist unmöglich zu sagen, dass die Wahrheit nicht existirt“ ist identisch mit dem Gedanken: „die Wahrheit muss existiren.“

Hierbei ist nirgends, wie fälschlich beim ontologischen Beweise vom Inhalt eines Begriffes auf das Dasein des Begriffes geschlossen. Es kommt vielmehr nur die einzig zulässige Methode der Wahrheitsforschung, nämlich die Anwendung des Satzes des Widerspruches zur Geltung, mit der Voraussetzung, die jede Recension wie auch die Kritik des ontologischen Beweises machen muss, nämlich mit der Voraussetzung: was denknothwendig ist, ist wahr.

Zu der mir vorgeworfenen, auffälligsten Verwechselung der ontologischen Ordnung mit der logischen, die mit der vorhergehenden Beweisführung nichts zu thun hat, bemerke ich, dass ich vorher in meiner Schrift gezeigt habe, dass die Welt der Thatsachen lediglich in einer Welt von Wahrnehmungsurtheilen besteht. Wir kennen nur eine Welt von Wahrnehmungsurtheilen.

Schliesslich habe ich nie und nimmer gesagt: alles ist wahr, was in sich nicht widerspruchsvoll ist, sondern ich habe mit Nachdruck gesagt: alles, was weder in sich widerspruchsvoll ist, noch irgend einer andern Wahrheit (Thatsache) widerspricht, muss wahr sein. Letzteres lässt sich gerade vom Standpunkt des Herrn Rec. aus streng beweisen. **H. Kossuth.**

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für systematische Philosophie.** Herausgegeben von W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Chr. Sigwart, L. Stein und E. Zeller. Berlin, Reimer 1902.

**8. Bd., 1. Heft: F. Tönnies, Zur Theorie der Geschichte. S. 1.** Vf. hatte einer Kritik Barth's über Rickert's Auffassung der Geschichte beigestimmt, weil er diesen selbst („die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung") nicht gelesen; jetzt urtheilt er anders. „Ich sehe nicht, aus welcher Quelle oder vielmehr aus welchem Sumpf Rickert die ihm eigenthümliche Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung geschöpft hat. Dessen bin ich sicher: eine Widerlegung würde dieser Kritik zu grosse Aufmerksamkeit widmen." — **A. Grotenfelt, Ueber Werthschätzung in der Geschichtsbehandlung. S. 39.** Es ist evident, „dass die Geschichte, trotz allem so nothwendigen Bestreben nach Unparteilichkeit und Objectivität, doch unvermeidlich eine gewisse Würdigung des Geschehenen ausführen muss. Dies zeigt sich selbst bei Ranke, dem gefeierten Meister der objectiven Geschichtsschreibung." „Unbewusst" wirkt seine Ansicht über das Ziel des Lebens mit. — **E. Petrini, Ueber die Möglichkeit sympathischer Gefühle. S. 71.** Gefühl hat Bezug auf das eigene Ich, dessen Förderung oder Schädigung; wie ist es möglich, dass man Mitgefühl mit andern habe? Manche finden darin einen versteckten Egoismus; aber es ist Thatsache, „dass wir Gefallen oder Missfallen an Gegenständen um ihrer selbst willen empfinden können." Nach der Associationstheorie haben wir auch einmal die betr. Situation erlebt: damit verband sich das Gefühl, und darum entsteht es auch bei der Wahrnehmung der fremden Lage. Dem widerspricht aber die Erfahrung, dass manchmal gar kein Mitgefühl entsteht, wenn man auch selbst einmal dasselbe erfahren hat: die Person muss uns sympathisch sein. Nach der Motivationsverschiebungstheorie

haben diejenigen, mit welchen wir Mitgefühle haben, früher unsere Interessen gefördert oder gehemmt; die Neigung überträgt sich nun auch auf die Personen selbst, und wir interessiren uns auch noch für dieselben, wenn sie gar keine Beziehung mehr zu unserem Wohl nnd Wehe haben. Höffding ergänzt diese Theorie durch Evolution: Mutter und Kind waren ja früher Eins, das sympathische Gefühl bleibt auch nach der Trennung und erstreckt sich so auch auf weitere Verwandte. Der dänische Philosoph Sibbern leitet die Mitgefühle aus der Einheit der Wesen im Absoluten ab. Vf. selbst weist auf den organischen Zusammenhang hin, in dem alle Weltwesen, noch mehr die Glieder des Menschengeschlechtes, eines Staates, zu einander stehen. Schliesslich findet er im „Totalitätsverhältniss" den Grund der Sympathie für andere um ihrer selbst willen. Das Gefühl geht auf das Ich in allen seinen Verhältnissen. Das Ich als ein Organismus, der zu den Dingen in Verhältnissen steht, wird entweder von ihnen bestimmt oder bestimmt sie oder steht in einem Totalverhältnisse zu ihnen. In diesen Verhältnissen bethätigt es sich auch. „Das Ich als ein Ganzes für sich umfasst die Gegenstände, insofern auch diese je als ein Ganzes für sich aufgefasst werden. . . . Das Gefühl, insofern es solch eine Totalitätsrelation umfasst, ist altruistisch oder sympathisch. — **J. v. d. Heyden-Zielewicz, Der intellectuelle Ordnungssinn und seine erkenntniss-psychologische Bedeutung. S. 103.** Die Wirkungen der beiden Zweige des Ordnungssinnes gehen nach Kant'scher Terminologie auf „die Formen des Denkens" und die „Stammbegriffe des Verstandes". — **Jahresbericht von L. Stein: Systematic philosophy in the united Kingdom for 1900. S. 123.**

2. Heft: **H. Rickert, Ueber die Aufgaben einer Logik der Geschichte. S. 137.** Gegen Tönnies, der Allgemeines in der Geschichte sucht wie in den Naturwissenschaften. „Dass die Geschichte ‚Wissenschaft' werden solle in dem Sinne, in dem die naturwissenschaftlich verfahrende Gesellschaftswissenschaft oder Sociologie es ist, halte ich für ein naturalistisches Dogma, dessen Bekämpfung zu den wichtigsten Aufgaben der Logik der Geschichte gehört." — **St. Witasek, Werth und Schönheit. S. 164.** Der ästhetische Werth, wenigstens der ästhetische Centralwerth, der der Schönheit, ist ein „unvermittelter, vielleicht genauer Eigenwerth." — **A. Drews, Zur Frage von dem Wesen des Ich. S. 194.** Gegen G. Wobbermin (Theologie und Metaphysik 1901). Die Bewusstseinsdaten sind „blose Erscheinungen des allein realen Willens"; dieser selbst ist aber unbewusst. „Die Wahlfreiheit steht und fällt mit dem Glauben an die Realität und Eigenwirklichkeit des Ich und ist genau so illusorisch wie diese." W. flüchtet sich in die „geheimnissvolle Thatsächlichkeit" der Religion. — **E. Bullaty, Das**

**Bewusstseinsproblem. S. 213.** Prodromus zu dem nächstens erscheinenden Werke ‚Empirismus und Kriticismus'. — **A. Zucca, La soluzione del grande enigma. S. 233.** Das Ei des Columbus ist der Satz: „Der letzte Zweck der Erkenntniss ist, das Unendliche zu befriedigen," genauer: L'infinito è l'io stesso in quanto è conscio dell' oggettivazione infinita effettuata da innumerovili creature; o meglio: per mezzo d'innumevevoli creature intelligenti io realizzo un'estensione armonica, infinita e ininterrotta nel tempo e nello spazio. — **F. Tönnies, Jahresbericht über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1897 und 1898. S. 263.** Erster Artikel.

**3. Heft: J. Petzold, Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des psychophysischen Parallellismus. S. 281.** Vorzüglich gegen Schuppe, „Der Zusammenhang von Leib und Seele 1902", der den Vf. ganz falsch verstanden. Vf. versteht unter dem psychophysischen Parallellismus die Lehre, dass das psychische Leben in allen seinen Phasen eindeutig Vorgängen des Centralnervensystems zugeordnet werden müsse. Alle materiellen Vorgänge sind eindeutig bestimmt, die psychischen aber haben in ihren Elementen keine eindeutige Bestimmtheit. Sie sind ganz und gar von den körperlichen verschieden; von Energiegesetz, von Messung, Grösse kann bei ihnen keine Rede sein. Die psychische Causalität von Wundt ist eine animistische Vorstellung; „von den alten Causalanschauungen muss man sich lossagen und den Functionsbegriff rein erfassen." — **E. Bullaty, Das Bewusstseinsproblem. S. 338.** Bewusstsein und Gegenstandswelt stellen nur eine gemeinsame Realität dar und weisen nur einen erkenntnisstheoretischen Unterschied auf. — **O. L. Umfrid, Die Lösung des Welträthsels. S. 361.** Das Räthsel hat endlich Planck gelöst: „Dies ist also die Lösung des Welträthsels, der auf gesetzlichem Wege unwiderlegliche, weil gesetzliche Beweis dafür, dass kein transscendentes Wunder die Welt geschaffen hat, und dass ihr Grund, ihr ewiger Grund und Anfang ... und ebenso ihr uranfänglicher Zweck und letztes höchstes Product, der Geist, somit Keim und Frucht, nichts anderes ist und sein kann, als die Einheit, nämlich statt der logischen die reale Einheit, das identische ‚Zusammen des Unterschiedes', das Centrum der Ausdehnung oder Peripherie — im Anfang selbst- oder individuationsloses (und darum noch heisses und lichtes), am Schluss aber individuelles Ganze." — **A. Quesnon, Raison pure et métaphysique. S. 387.** Gibt die Gedanken von F. Évellin wieder: Die Antinomien Kants weisen nicht auf einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern zweier verschieden gerichteter intellectueller Kräfte. »La philosophie de la force est donc l'idéal, que poursuit M. Évellin«. — **F. Tönnies, Jahresbericht über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1897 und 1898. S. 397.** Zweiter Artikel.

2| **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1902.

**18. Bd., 2. Heft: R. Seyfert, Ueber die Auffassung einfachster Raumformen. S. 189.** 1. Das Ausschlaggebende für die Exactheit der Auffassung einfachster Formen (z. B. eines Dreiecks) ist die unmittelbare oder reproducirte Augenbewegungsempfindung. 2. Die genaueste Auffassung der Formen erfolgt so, dass das Auge die Figur im Ganzen vor sich sieht und sich auf den Umrisslinien hinbewegt. 3. Dieser Perceptionsart am nächsten kommt diejenige, bei der die blose Augenbewegung ohne visuelles Gesammtbild vorhanden ist. 4. Die Auffassung durch starres Fixiren ist sehr schwierig. . . . — **E. Dürr, Ueber das Ansteigen der Netzhauterregungen. S. 215.** Bei Einwirkung constanter Lichtreize ist die Intensität der Empfindung nicht constant, sondern wächst bis zu einem Maximum, um dann wieder zu sinken. Genauere Untersuchungen lehrten, dass für weisses Licht nur ca. 0,265″, für farbiges ca. 0,524″ Expositionszeit bis zum Maximum erforderlich ist, und dass die verschiedenen Farben hierin sich gleich verhalten; Intensität des Reizes und Adaptation üben keinen Einfluss aus. — **Fr. S. Wrinch, Ueber das Verhältniss der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden im Gebiete des Zeitsinnes. S. 274.** Dieses Verhältniss ist bis jetzt blos in Bezug auf Intensitätsunterschiede untersucht und sehr verschieden bestimmt worden. Vf. fand: „1. Sucht man mittelst der Methode der mittleren Abstufungen das Mittel zwischen zwei verschieden langen Tonzeiten, so entspricht das geschätzte Mittel in der Regel einem grösseren objectiven Werthe, falls die kleinere Zeit zuerst geboten wird. . . . 3. Unsere Resultate bestätigen das Weber'sche Gesetz nicht, sondern bei jedem Beobachter wächst die relative Abweichung von dem geometrischen Mittel mit der Grösse des Verhältnisses $R_2 : R_1$ . . . Dagegen gilt das Weber'sche Gesetz genau zwischen Zeitdauern von 250σ—1200σ bei Anwendung der Methode der Minimaländerungen. 4. Die Unterschiedsschwelle für Tonzeiten innerhalb der erwähnten Grenzen beträgt durchschnittlich für die zwei Beobachter $4^1/_2$ % . . . 6. Die Resultate unterstützen die Vermuthung von Külpe, dass die ebenmerklichen Unterschiede mit der Intensität der sie begrenzenden Empfindungen wachsen, und gestatten deren Erweiterung auf die Vergleichung von Zeiten. Der Unterschiedsschwelle entspricht somit auch bei Zeiten keine constante psychologische Grösse . . .“ — **O. Külpe, Zur Frage nach der Beziehung der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden, S. 328.** Gegen Lehmann, der die Gleichheit des ebenmerklichen Unterschiedes behauptet und die Experimente von Ament-Külpe kritisirt. Es wird insbesondere bemerkt, dass die untere Abweichung vom Weber'schen Gesetz nicht durch das Augenschwarz Fechner's,

nicht durch das störende Tagesgeräusch, nicht durch einen Zeitfehler erklärt werden kann. L. verwechselt den Fechner'schen Zeitfehler mit der generellen Urtheilstendenz usw.

### 3] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1902.

**26. Jahrgang, 2. Heft: E. Goldbeck, Das Problem des Weltstoffes bei Galilei. S. 143.** Galilei hat die aristotelische und scholastische Auffassung von der Verschiedenheit des himmlischen, unveränderlichen Stoffes von dem irdischen, veränderlichen gestürzt. — **A. Vierkandt, Die Selbsterhaltung der religiösen Systeme. S. 205.** Die Zweckmässigkeit des socialen Lebens muss ebenso causal erklärt werden, wie die des organischen: wie hier so wirken dort unbewusste Factoren, auf religiösem Gebiete besonders: 1. Betrug, 2. falsche Statistik, 3. das Urtheil wird dem Erfolge angepasst, 4. uncontrollirbare Behauptungen oder unerfüllbare Forderungen werden aufgestellt, 5. Suggestion, 6. Furcht, 7. Folter und Gottesurtheile, 8. Träume und Ekstasen. Das gilt zunächst für die niederen Religionen, aber auch noch, wenn auch abgeschwächt, für die höheren. Die Martyrer z. B. litten an Anästhesie.

**3. Heft: Cay v. Brockdorff, Galilei's philosophische Mission. S. 271. — C. M. Giessler, Ueber den Einfluss von Kälte und Wärme auf das seelische Functioniren des Menschen. S. 319.** Dieser Einfluss ist dem auf das Physische analog. „In Summa bestehen die Reducirungen des Seelischen unter dem Einflusse von Kälte und Hitze darin, dass Zeit- und Kraftverbrauch für den gleichen Inhalt grösser, Umfang und Energie des Inhalts kleiner werden." — **K. Marbe, Brömse's und Grimsehls Kritik meiner Schrift: „Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre". S. 339.** Br. behauptet: „So lange man die variabelen Bedingungen des Würfelspiels nicht kennt, kann man nur eine rein mathematische Wahrscheinlichkeit feststellen. Dagegen erklärt M., dass dabei die Bedeutung der Induction ganz übersehen werde. Gr. macht den Einwand: man könne bei der Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{n}$ nicht sagen, in n Fällen trifft das gewünschte 1 Mal ein. Denn nur dann bezeichnen die Wahrscheinlichkeitsbrüche Durchschnittswerthe, wenn es sich um grosse Zahlen handle. Dagegen erklärt M., dass diese Brüche eigentlich niemals Durchschnittswerthe darstellten. Die Lösung des Petersburger Problems von Gr. hält M. für verfehlt; die Häufigkeit der Wiederholung habe keinen Einfluss auf die Hoffnung. — **A. Vierkandt, Natur und Cultur im socialen Individuum. S. 361.** Gegenwärtig wird die Natur nicht mehr auf die Körperwelt eingeschränkt; nach dem Vf. haben es auch „Psychologie, allgemeine Cultur- und Gesell-

schaftslehre, Völkerpsychologie, vergleichende Sprach- und Rechtswissenschaft, Völkerkunde in absteigender Intensität mit der Naturseite des Menschen zu thun", haben also in diesem Sinne einen naturwissenschaftlichen Charakter: Die Begriffsbestimmung Rickert's „bezieht sich auf den Gegensatz ungeschichtlicher und geschichtlicher Zustände", die des Vfs. „auf den von Zuständen ohne und mit Cultur".

## B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1902.

**3. Jahrgang, 3. Heft: Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 193.** Freisteigende Vorstellungen. Das mittelbare Steigen der Vorstellungen. Reproduction. — **A. Ströle, Ist eine religionslose Moral möglich? S. 217.** „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine thun und Jedem das Seine lassen, begreife ich nicht." Bismarck.

**4. Heft: J. Pokorny. Wie, wann und wodurch gefällt uns das Schöne? S. 273.** Ein gemeinverständlicher Vortrag. „Dem ästhetischen Wohlgefallen liegt immer eine reiche und gelingende Bethätigung unserer Vorstellungskraft zu Grunde." — **Felsch, die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 289.** Association, Assimilation, Complication. Das Wiedererkennungsgefühl. — **A. Ströle, Ist eine religionslose Moral möglich? S. 301.** Gegen die drei Richtungen: Skepsis, empiristisch-eudämonistische, speculativ idealistische ist zu bemerken: $1^0$ dass sie sich mit einer niedrigen Fassung der Sittlichkeit begnügen, $2^0$ dass sie die Consequenzen ihres Systems nicht gezogen (Kant), $3^0$ dass sie einen falschen Religionsbegriff aufstellen.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1902.

**6. Heft: E. Wasmann, Zelle und Urzeugung. S. 60.** Die letzte Lebenseinheit ist die Zelle: Kern und Protoplasma gehören zusammen. Die „Moneren" Haeckel's sind die letzten Organismen, welche kernlos sein sollen, aber immer mehr werden die Kerne bei ihnen entdeckt, und selbst R. Hertwig, ein Lieblingsschüler Haeckels, hält es für wahrscheinlich, „dass bei den wenigen jetzt noch als Moneren geltenden Formen die Kerne nur übersehen worden waren!"[1]) Auch die „Cytoden" Haeckels, welche innerhalb des Zellenverbandes kernlos sein sollen, haben sich wie gealterte Blutkörperchen aus kernhaltigen Zellen gebildet. Ebenso hat

[1]) Lehrbuch der Zool. 1900. 5. Aufl. S. 159.

sich die freie Kernbildung ohne Zellleib als unhaltbar erwiesen. Noch viel weniger können noch einfachere Bestandtheile der Zelle als selbständige Urlebenseinheiten angesehen werden. Weder die „physiologischen Einheiten“ Spencers, noch die „Gemmulen“ Darwins, noch die „Plastidulen“ Haeckels, die „Micellen“ Nägelis, die „Pangene“ de Vries', die „Biogene“ Verworn's, Wasmanns „Biophoren“ (aus welchen sich die Iden-Chromatinkörner, aus denen die Idanten-Chromosomen zusammensetzen), die „Metastructurtheilchen“ Roux', die „Plasome“ Wiesners, die „Gemmen“ Haeckel's, die „Idioplassen“ O. Hertwig's, Altmann's „Granula“, „Bioplassen“, „Autoblasen“ können als selbständige Lebenseinheiten auftreten. Darum ist es verfehlt, durch die Annahme solcher einfachsten Lebenseinheiten die Urzeugung begreiflicher zu machen. Nach G. Schlater hat die Altmann'sche Granulartheorie die Urzeugung begreiflicher gemacht, und doch muss er gestehen, dass „wir noch nicht imstande sind, den Moment zu erfassen, wo in einer complicirten Eiweissmolekel der erste Lebensstrahl aufblitzt, welcher so eine todte Eiweissmolekel in einen lebendigen Organismus, sagen wir in einen Autoblasen verwandeln“ Die Forschung hat den Satz Harwey's: Omne vivum ex ovo, genauer präcisirt: Omne vivum ex vivo, Virchow: Omnis cellula ex cellula, Strasburger: Omnis nucleus ex nucleo.

3] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von E. Commer, Paderborn, Schöningh. 1902.

**16. Band, 4. Heft: G. Graf, Farabi's Tractat „Ueber die Leitung“:** Uebersetzung aus dem Arabischen. — **J. Gredt, Die Sünde und ihre Auswirkung im Jenseits. S. 406.** Vertheidigung der Ansicht Thomas v. A., dass der Seele im Jenseits aus Mangel an Sinnlichkeit eine Sinnesänderung physisch unmöglich ist. — **N. del Prado, de diversis perfectionis gradibus in physica praemotione. S. 424. — M. Glossner, Katholicismus und moderne Cultur. S. 444.** Gegen Ehrhard. — **J. a Leonissa, St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. S. 479.** „St. Dionysius verdient mit vollem Rechte den Titel ‚Kirchenvater‘ und zwar ‚Apostolischer Vater‘.“ — **Litterarische Besprechungen. S. 491.**

**17. Band, 1. Heft: Clara Commer, Leo XIII. S. 1.** Gedicht. **— M. Glossner, die Tübinger katholisch-theologische Schule. S. 2.** Die Epigonen; Schanz, Braig, Schell. Im Anschluss an Kuhn, der die deutsche Philosophie mit dem Dogma versöhnen will, hält Schanz seinen glaubensphilosophischen Standpunkt fest, nimmt aber auch die moderne Empirie, Ontologismus und Traditionalismus zu Hilfe; er ist Eklektiker. Braig ist nebst von Kuhn, von Leibniz und Lotze beeinflusst,

Schell steht nur äusserlich mit dem Thomismus in Verbindung, wendet zwar thomistische Formeln an, hält aber am Gottesbegriff der Tübinger, deren relativem Supernaturalismus fest. — **M. Grabmann, Die Lehre des Johannes Teutonicus O. Pr. Ueber den Unterschied von Wesenheit und Dasein. S. 43.** Dieser Commentator der Sentenzen leugnet die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein. An mehreren Stellen ist am Rande des Codex Vatic. Lat. 1902 bemerkt: contra Thomam; man war also der Ansicht, dass Thomas den realen Unterschied gelehrt. — **M. Glossner, Ein Bundesgenosse aus naturkundlichem Lager im Kampfe gegen die idealistische Auffassung der sensibelen Qualitäten. S. 51.** Es ist gemeint der Augenarzt Klein, welcher in einem Vortrage „Ueber einen Mangel in der Ausbildung der Mediziner" die aristotelische Auffassung der Sinneswahrnehmung gegen die Kant-Müller'sche vertheidigt. — **N. del Prado, de concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio. S. 61. — Literarische Besprechungen. S. 93.**

# Miscellen und Nachrichten.

**Prähistorische Funde zu Krapina.** Bei dem kroatischen Marktflecken Krapina wurden in jüngster Zeit Reste des Menschen aus der älteren Steinzeit nebst antediluvialen Thieren ausgegraben. Professor Kramberger von der Universität Agram hat die Ausgrabungen geleitet, welche ein sehr ausgiebiges Resultat ergaben: gegen 2000 verschieden erhaltene Knochenstücke, über 600 Steinabfälle mit einigen allerdings sehr unvollkommenen Geräthen, die auf eine sehr niedrige Culturstufe schliessen lassen. Thierknochen wurden gefunden: vom Höhlenbär, von *bos primigenus*, von *Rhinoceros antiquitatis*. Am wichtigsten aber sind die menschlichen Ueberreste, welche auf zwei Culturschichten beschränkt waren: ein linker Unterkiefer mit fünf, ein anderer mit sechs Zähnen, ein Oberkieferstück mit vier Zähnen, 80 Zähne von Individuen verschiedenen Alters, 50 Gehirnschalenstücken, sechs Gelenkköpfe des Unterkiefers, zwei Stücke vom Radius, ein Schulterblattstück, ein Humerusstück, Fingerknochen, Wirbel, Rippen usw. Besonders auffällig war an den Schädeln eine gegen die Augenränder hin ausgeschweifte Stirne und mehrere dicke und stark vorgezogene Superorbitalränder.

Die menschlichen Ueberreste stammen von Individuen sehr verschiedenen Alters, wie dies die Abnutzung der Zähne, das Vorkommen der Milch- und Ersatzzähne, die Dicke des Schädeldaches usw. darthun. Einige Eigenthümlichkeiten wie die kräftigen Kiefer und die damit in Zusammenhang stehende starke Entwicklung des *os temporale* (Schläfenbeins) kommen auch beim jetzigen Menschen vor. „Blos zwei Momente sind es, die einzig und allein auffallend und charakteristisch hervortreten, und diese bestehen einmal in den sehr verdickten und hervorragenden Oberaugenrändern, ein Merkmal, das wir an einigen der bisher bekannten fossilen Schädel beobachten, welche man aber als pathologisch bezeichnet, ein Vorgehen, welches gewiss theilweise seine Berechtigung haben dürfte, da man in ganz ähnlicher Weise entwickelte Schädel auch heutzutage (im Nordwesten Deutschlands, in Belgien usw.) beobachtet. Das andere Moment liegt in den zahlreichen Schmelzfalten der Molaren.“ Wenn von dem letzten Momente Kramberger behauptet, dass es „von hervorragendem entwicklungsgeschichtlichen Werthe sei, so stützt er sich dabei auf die Schmelzfalten der Zähne der anthropomorphen Affen; er muss aber doch selbst gestehen, dass sie bei diesen viel stärker und reicher auftreten; es steht dies mit der starken Entwicklung des Kauapparates jenes noch sehr rohen Menschen in nächstem Zusammenhange.

Dass die niederen Menschenrassen auch körperlich dem Thiere näher stehen, beweist nicht die Abstammung von demselben. J. Ranke und

F. Birkner haben gezeigt, dass die sog. pithekoiden Merkmale sich nicht nur bei den niedrigen Menschenrassen, sondern auch bei den Kindern des Culturmenschen finden.[1])

Aber „wichtiger noch ist ein weiterer Umstand, welcher den Menschen von Krapina für jetzt ganz eigenthümlich erscheinen lässt und ihn von den bekannten Menschenrassen unterscheidet, und dies ist der Umstand, dass wir beim Krapinaer Menschen den verdickten und vorgezogenen Augenrand in Verbindung mit einer hohen Stirne beobachten, wogegen die übrigen bekannten diluvialen Schädel mit stark vorgezogenen und verdickten Superorbitalrändern gewöhnlich eine niedere fliehende Stirne besitzen. Stark verdickte und gleichsam rohrartig vorgezogene Augenränder kommen am prägnantesten bei den anthropoiden Affen, jedoch in Verbindung mit einer ganz anders formirten Stirne vor!“[2])

Nun gerade die hohe Stirn scheidet diesen Menschen noch schärfer von den Affen als die übrigen diluvialen Schädel mit flacher Stirn; wenn also diese im Sinne des Darwinismus entwicklungsgeschichtlich ohne Bedeutung sind, dann noch mehr die Schädeleigenthümlichkeiten der Krapinaer Funde.

Die hohe Stirn weist auf eine höhere Intelligenz hin, die zwar nicht in der Entwickelung der Cultur, wohl aber in dem schweren Kampfe um die Existenzmittel jener interglacialen Zeit sich bethätigen musste. Kramberger weist darauf hin, dass jener Mensch sehr kräftig gebaut sein musste, um von der Jagd unter so schwierigen Verhältnissen mit dem unvollkommensten Werkzeug sein Leben zu fristen: dafür sprechen auch die stark ausgeprägten Muskelansatzstellen der Knochen, die starken Schädelknochen; aber nicht weniger geistige Anspannung als Muskelkraft war damals erforderlich. Dass jener Mensch ein Gewaltmensch war, zeigen auch die Spuren von Kanibalismus, auf die Kramberger aufmerksam macht. Die ganze dritte Culturschicht stellt nämlich einen einzigen grossen Feuerheerd dar, in welchem fast nur Menschenknochen, meist zerbrochen, angebrannt oder verbrannt, sich finden. Die Knochen gehörten wenigstens zehn verschieden alten Individuen, Erwachsenen und Kindern, an. Wenn daraus wirklich Kanibalismus gefolgert werden kann, so beweist derselbe allerdings die Roheit des Gemüthes, aber keinen Mangel an Intelligenz; denn die kanibalen Wilden sind nicht immer die unintelligentesten.

**Der Graphit als Zeuge für den Darwinismus.** Weil selbst in den tiefsten Erdschichten, welche noch organische Reste führen, die Organismen schon eine ziemlich hohe Entwicklung und Differenzirung zeigen, der Darwinismus aber am Anfange des Lebens nur ganz einfach

[1]) F. Birkner, Die Rasseneigenthümlichkeiten als verschiedene Stadien der individuellen Entwicklung. Natur und Offenbarung 1898, S. 577 ff., 678 ff.

[2]) Mittheilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien. 31. Bd. S. 164 ff. Ein ausführliches Referat findet sich Gaea 1902 S. 601.

organisirte Wesen und zwar alle von gleicher Structur fordern muss, so nimmt er zum Graphit seine Zuflucht, der umgewandelte organische Kohle sein soll, und eben durch die Mineralisirung seine organischen Einschlüsse verloren hat.

Nun hat aber Weinschenk unzweifelhaft dargethan, dass der Graphit nicht organischen, sondern anorganischen Ursprungs ist. Damit ist den Darwinisten ihre Ausflucht entzogen. Dazu kommt aber eine neue Verlegenheit: L. Lemière hat durch sorgfältige Versuche dargethan, dass die alte Theorie von der Verkohlung der Pflanzen nicht haltbar ist, jedenfalls sehr fragwürdig erscheint. Diese Theorie nahm an, dass Torf, Braunkohle, Lignit, Steinkohle, Anthracit, Graphit verschiedene Stadien der Verkohlung von Pflanzen darstellen. Je länger die chemischen Processe in diesen Producten dauern, um so mehr wird der Sauerstoff und Wasserstoff ausgeschieden, und bleibt reine Kohle übrig. Nicht also von verschiedener Bildung dieser Producte zur Zeit ihrer Ablagerung, sondern lediglich von der Länge der Verkohlung würde ihre jetzige Verschiedenheit herrühren.

Dagegen legte L. Lemière dem internationalen Geologencongress in Paris eine Abhandlung vor, welche genauer auf den Verkohlungsprocess selbst eingeht.[1]) Er unterscheidet als wichtige Agentien bei der Bildung der Kohle: lösliche Fermente, lebende Fermente und Antiseptica, von denen die letzteren die Verkohlung aufhalten, die beiden ersteren die Umwandlung bewirken. Die löslichen Fermente dienen blos zur Macerirung und sind nicht durchaus nothwendig: die eigentlichen Agentien sind darum die lebenden Fermente. Dieselben waren besonders wirksam zur Zeit der Anthracitbildung. Bei den bitumenreichen Steinkohlen spielten die löslichen Fermente eine wichtige Rolle. Bei den Braunkohlen kommen bald die einen, bald die andern mehr zur Geltung, aber auch die Antiseptica wirken ihnen entgegen. Letztere haben die Ueberhand beim Torf, und lösliche Fermente fehlen da ganz.

So bekam schon in der Urzeit jede dieser Kohlenarten ihren stationären Charakter, nachdem die Diastasen und Mikroben ihre Wirkung verloren. Was jetzt Anthracit ist, war es schon, bevor noch eine Ueberdeckung durch neue Sedimente stattfand, und was jetzt Torf ist, bleibt immer Torf, aus der Braunkohle wird nie Steinkohle, wenn nicht besondere äussere locale Einflüsse mitwirken.

Wir wollen diese neue Theorie der Verkohlung nicht als gesichert hinstellen: aber die Darwinisten müssten sie positiv widerlegen: so lange nur ihre Möglichkeit bestehen bleibt, ist die Berufung auf die in Graphit umgewandelten primitivsten Organismen eine unberechtigte Ausflucht.

[1]) Compte rendu du VIII. congr. géol. intern. 1901. Wildermann, Jahrb. der Naturw. 1902 S. 318 ff.

B
3
P75
Bd.15

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY